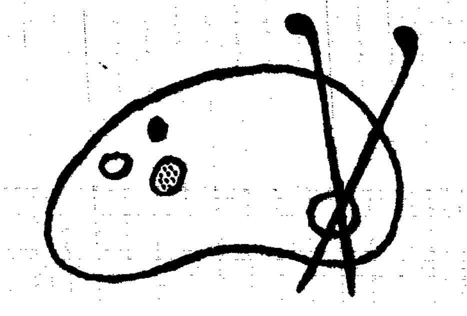


Début d'une série de documents
en couleur

A. THIRY

COMMENTAIRE

DU

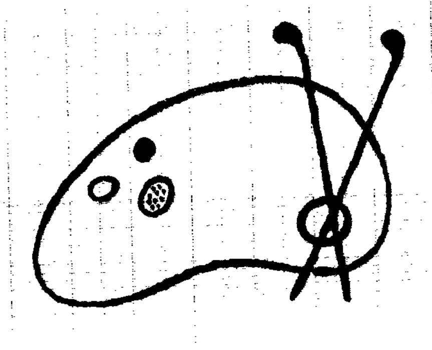
TRAITÉ DE L'AME D'ARISTOTE

TRADUCTION FRANÇAISE
DU TEXTE LATIN DE SAINT THOMAS D'AQUIN
COMMENTANT LE TRAITÉ DE L'AME
LAISSÉ PAR ARISTOTE



LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1

1923



Fin d'une série de documents
en couleur

COMMENTAIRE

DU

TRAITÉ DE L'AME D'ARISTOTE

COMMENTAIRE

DU

TRAITÉ DE L'AME D'ARISTOTE

TRADUCTION FRANÇAISE
DU TEXTE LATIN DE SAINT THOMAS D'AQUIN
COMMENTANT LE TRAITÉ DE L'AME
LAISSÉ PAR ARISTOTE



LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1

192[illegible]


B.F.

COMMENTAIRE

DU

TRAITÉ DE L'AME

D'ARISTOTE

Traduction française
du texte latin de saint Thomas d'Aquin
commentant le traité de l'âme laissé par Aristote

LIVRE I

(INTRODUCTION)

LEÇON 1re

1. Ordre didactique ; le traité de l'âme et les traités des êtres animés. — *a)* Ainsi que le philosophe (Aristote que nous commentons) l'enseigne au onzième livre de son traité de zoologie, il est nécessaire dans toute science qui a pour objet les individualités des choses, de traiter d'abord ce que les généralités ont elles-mêmes de caractères communs ; après cette étude, il en faut une autre bien

distincte, l'étude de ce que chaque individualité a de propriétés distinctes.

Cette méthode qui au général fait succéder le particulier est aussi la méthode à laquelle Aristote est fidèle dans la Philosophie première ou Métaphysique. Là, en effet, il définit et étudie d'abord les propriétés communes de l'être en tant qu'il est être. Puis il étudie les propriétés qui n'appartiennent qu'à chaque espèce d'êtres sans appartenir aux autres espèces d'êtres. — Le motif pour lequel on procède ainsi en allant du général au particulier c'est que, si on agissait autrement, on serait amené à des redites inutiles. La même chose devant se répéter inutilement de chaque espèce est dite utilement une fois pour toutes dans l'unique étude générale qui précède. Or, il y a une étude générale à faire de toutes les choses animées avant de faire les différentes études de chaque espèce de corps vivants. Et en conséquence, il faut dans l'étude des choses animées dire d'abord ce qui est affirmable de tous les animés, puis ensuite il faut en venir à l'étude de ce qui n'est pas commun à tous les animés mais n'est vrai que de chaque espèce de choses animées. Or, la proposition qu'on peut affirmer de tous les êtres animés c'est que tous ont une âme. Ce qui les fait êtres congénères ou leur vaut un prédicat qu'on peut indifféremment leur appliquer c'est qu'ils ont tous une âme. Donc, pour enseigner la science des choses vivantes, il était nécessaire de procéder didactiquement, et dans l'ordre didactique il était nécessaire de débuter par la science de l'âme, cette connaissance de l'âme étant la partie la plus générale de la connaissance des êtres vivants. Aristote voulant donc donner l'enseignement de la science des choses animées elles-mêmes fait précéder cette étude des choses animées par une étude de l'âme qui les fait ranger dans le même genre, c'est-à-dire dans le genre des êtres animés. Puis notre philosophe donne d'autres enseignements. Dans les livres qui suivent ce traité de l'âme, Aristote étudie ce qui est propre à chacune de ces espèces d'êtres animés.

2. Introduction au traité de l'âme. Trois questions : bienveillance, docilité, attention du disciple. — Dans le traité de l'âme (ou des généralités des choses animées), traité dont nous nous occupons (réservant pour plus tard les traités des particularités des choses animées), le premier soin de notre philosophe est de faire précéder une introduction. Dans celle-ci, il traite les trois questions qui font le préambule obligé de tout traité. Trois objectifs, en effet, sont toujours visés par qui fait une introduction. D'abord on veut se rendre l'auditoire favorable ; deuxièmement on le veut rendre docile, et troisièmement on travaille à le garder attentif. Cette bienveillance de l'auditeur s'obtient en faisant ressortir la bonté de la science ; sa docilité, en précisant d'avance l'ordre et l'énumération des questions du traité ; son attention, en faisant ressortir la difficulté de cette science dont il s'agit. Et ce sont les trois soins dont s'acquitte Aristote dans le début de notre traité. En effet, d'abord il montre la valeur de dignité de cette science. Deuxièmement, il précise l'ordre de ce traité, c'est-à-dire qu'à la fois il indique tant l'énumération ordonnée des questions à traiter que la méthode qui préside à cette ordonnance des questions. Troisièmement, il fait voir la difficulté de la science étudiée.

3. Premier motif de la bienveillance de l'élève : l'étude désintéressée ou l'étude théorique. — Aristote, au sujet du premier tiers de sa préface, traite deux questions. Premièrement, il explique la dignité de la psychologie ou science de l'âme ; secondement, il fait voir l'utilité de la psychologie. Au sujet de cette dignité, il faut appliquer ici ce qu'on sait en général de l'avantage de toute science ; et même il faut savoir en général que la valeur de toute science consiste en ce que non seulement elle est bonne parce qu'elle procure d'autres avantages qu'elle-même, mais encore elle est bonne, car en soi elle est bonne en elle-même, à raison de son honora-

bilité, c'est-à-dire indépendamment de tout ce à quoi elle est bonne ; elle est donc utile comme moyen et honnête comme fin morale. Indépendamment de cette valeur intrinsèque et extrinsèque de toute science, la valeur ou bonté d'une science l'emporte sur la valeur ou bonté d'une autre. Car que toute science soit bonne, c'est ce qui est rendu évident par ce que le bien d'une chose est ce qui vient porter cette chose à son état de perfection. C'est, en effet, ce stade optimal que chaque réalité poursuit et recherche comme son bien.

Dès lors, puisque ce qui fait qu'un animal soit humain, c'est le fait que cet animal est doué de science, la science est ce qui mène à sa perfection la notion d'animal humain. La science qu'a un homme est donc bien ce qui fait la perfection de cet homme comme homme. C'est donc son bien. Mais les biens sont de deux sortes : les uns sont absolus, les autres relatifs. Les absolus sont recherchés pour eux-mêmes ; les relatifs ne sont poursuivis qu'en tant qu'ils sont recherchés comme moyens pour atteindre d'autres biens, lesquels sont recherchés pour eux-mêmes. Car certains biens sont prisés, d'autres sont inappréciables. Les biens prisés sont ceux qui servent de moyens termes utiles dans l'ordre de consécution, pour faire avoir les biens sans prix ; c'est ainsi que nous prisons fort un bon coursier, en tant qu'il remplit bien sa fonction, qui est ici considérée comme une fin en soi et qui est de bien courir. Il y a, par contre, d'autres biens qui sont en outre honnêtes : ce sont les biens qu'on veut pour eux-mêmes.

En effet, le propre de ce qui est fin, c'est d'être voulu non pour son utilité, mais pour son honnêteté ou valeur en soi et absolue : nous honorons l'honnêteté comme fin ; comme nous apprécions le moyen relativement et non absolument. Cela étant dans les sciences, il s'en rencontre de pratiques et d'autres qui sont théoriques ; et elles diffèrent les unes des autres en ce que celles-ci, les pratiques, ne sont estimées que pour l'ouvrage qu'elles permettent

d'ouvrer, et non pour elles-mêmes. Les autres, les théoriques, sont honorées pour elles-mêmes. C'est pourquoi les sciences théoriques étant à la fois bonnes d'une bonté d'utilité à raison de l'ouvrage qu'elles permettent de faire, et bonnes d'une bonté d'honnêteté, à raison de ce qu'elles sont un bien en elles-mêmes indépendamment de toute utilisation, nous les disons prisables et honorables.

Au contraire, les sciences pratiques n'étant recherchables qu'à raison de leur utilisation, nous ne leur appliquons que l'épithète prisable et non pas l'épithète honorable ou noble. Mais, même dans les sciences spéculatives, il y a des degrés d'utile ou de valeur relative et des degrés d'honnête ou de valeur absolue. Car toute science a d'autant plus de mérite que l'acte de connaître scientifiquement a lui-même plus de mérite. Or, tout acte a un mérite qui est proportionné tant à la valeur de l'objet qui est fait par cet acte qu'à la valeur de la façon ou mode de faire cet acte.

Par exemple, mieux est bâtir un édifice que de façonner un bois de lit. En effet, l'objet qui est fabriqué est, d'une part, de moindre valeur ; c'est le lit et, d'autre part, l'objet qui est maçonné est de plus grande noblesse, c'est l'œuvre architecturale. Mais à même acte et relativement au même objet d'acte, la façon d'accomplir l'acte établit une certaine précellence ou supériorité de mérite, car plus le style de l'édifice ou façon de bâtir est meilleur, plus aussi est meilleure la bâtisse. De même en est-il aussi, à l'instar de cet exemple, si on considère la science ou, ce qui est la même chose, l'acte de connaître scientifiquement. Car, ou bien on a égard à l'objet de ce connaître scientifique, et alors il est évident que celle-là est la *notion* la plus *méritante* qui fait connaître un objet de connaissance qui est plus noble et plus moral. Si, au contraire, on a égard au mode de connaître ou à la façon de se représenter l'objet connu, celle-là est des sciences la plus digne, qui est la science la plus certaine.

Respectivement, selon l'un et l'autre de ces deux points

de vue, une science est dite préférable à une autre, soit que cette science fasse connaître un objet de connaissance qui est plus relevé et plus honnête, soit que cette science meilleure fasse connaître plus sûrement son objet. Mais si cette mesure de valeur d'objet connu et ce degré de certitude du mode de connaître sont différents respectivement de science à science, ces deux variations sont indépendantes l'une de l'autre. En effet, il arrive que ce ne soit pas la science faisant connaître le plus sûrement son objet qui soit la science ayant l'objet de connaissance le plus relevé. Par contre, une autre science aura l'objet de connaissance le plus avantageux et le plus noble, mais sera inférieure au point de vue de la certitude avec laquelle elle fait connaître son objet. Néanmoins dans ce cas, malgré cette infériorité de certitude du mode, si on les compare à tous les points de vue, c'est cette science moins sûre qui vaut le mieux comme science.

En effet, la science est plus objective ou réelle que logique ou subjective, car nous ne cherchons pas à savoir pour avoir des formes logiques, mais pour que nous connaissions la réalité. La raison en est, comme le dit notre Philosophe au onzième livre de sa zoologie, que nous préférons connaître tant bien que mal des lueurs d'objets relevés et transcendants, fût-ce à la façon seulement probable et par les moyens de fortune de la dialectique des rhéteurs. Et nous préférons cette connaissance rudimentaire d'objets nobles à la connaissance de choses terre à terre, encore que celle-ci soit très nette et connue de la façon clairement précise et rationnelle qui est à notre portée humaine. En effet, l'objet transcendant, dans le premier cas, a sa valeur et sa noblesse en soi et par définition de ce qu'il est nécessairement en vertu même de sa définition. Dans le dernier cas, au contraire, l'objet de connaissance, qui est un objet terre à terre, n'a pas de valeur en soi, mais en est réduit à tirer sa valeur non de son fond, mais de sa façon d'être connu. Or, la façon dont une chose est

connue ne tient pas à cette chose mais lui est artificielle, car elle dépend aussi du sujet connaissant, la même chose pouvant être connue par deux sujets connaissants, respectivement mal et bien.

La psychologie a le double mérite du mode et de l'objet. Qu'elle ait la supériorité absolue du mode, c'est ce qui résulte de sa certitude. C'est, en effet, l'expérience que chacun de nous en peut faire en lui-même. Nous expérimentons en nous sans intermédiaire que nous vivons et ainsi nous constatons l'âme en nous, puisque c'est ce qui nous fait vivants. Et quant à son degré de supériorité relative d'objet scientifique, la psychologie doit sa primauté sur certains autres objets scientifiques à ce que l'âme est, de toutes les choses créées inférieures, celle qui est l'objet le plus relevé. C'est pourquoi Aristote dit : « *Nous faisant estime de la science* », c'est-à-dire de la science pure ou théorique, autrement dit spéculative, « *nous la mettons au nombre des biens* », c'est-à-dire nous la poursuivons pour elle-même comme on poursuit pour lui-même le bien honnête ; et « *nous la mettons au nombre des choses qui sont fin en soi* », c'est-à-dire qui absolument ont une valeur inappréciable.

Mais, parmi les différentes sciences particulières, l'une est plus qu'une autre digne et relevée. Et cette supériorité peut exister de deux façons. Ou bien cette science est supérieure parce que, comme on l'a expliqué, elle est plus certaine de représenter l'objet connu, c'est ce que le texte d'Aristote exprime par les mots « *selon le degré de sûreté* ». Et le texte ajoute « *ou bien la supériorité tient à la dignité plus grande de l'objet représenté par la représentation scientifique* ».

Ces connaissances, en effet, ont en elles-mêmes un degré de valeur ou de relevé. Et ce degré de noblesse fait leur valeur à raison de ce que nous les connaissons par leurs principes ou natures. Elles font alors l'objet de science proprement dite, c'est-à-dire que leur classification géné-

rique les définit par leur cause ou principe naturel intrinsèque et leur définition totale et précise est rendue complète par la distinction qui spécifie leur genre. Et le texte enfin se complète en disant : « *que cette supériorité résulte aussi du transcendant* ». Ces mots désignent les sciences qui ont une supériorité due seulement à ce que leur objet de connaissance est relevé sans cependant que nous puissions le comprendre puisque nous ne disposons pas de notions générales pour le définir scientifiquement par spécification de genre ou de cause en le classant comme espèce dans sa catégorie au famille logique. Le texte porte « *à ce double point de vue* » pour signifier que la psychologie est à la fois rationnelle et transcendante : rationnelle en tant qu'elle nous fait connaître l'âme comme âme, et transcendante en tant qu'elle nous atteste comme esprits certaines âmes, à savoir les âmes humaines. Celles-ci, en effet, en tant qu'esprits, ne sont pas susceptibles de congénères et partant de science. En effet, il ne peut y avoir de connaissances de l'individu par ce qui lui est universel, puisque l'esprit comme tel n'a pas de congénères et ne peut en avoir, chaque esprit étant à lui-même son genre.

Enfin, notre auteur emploie le mot « *histoire* » pour désigner la psychologie. En effet, la psychologie ne dit pas de l'âme tout ce qu'on pourrait en dire. L'histoire se distingue en cela de l'érudition. L'une, l'érudition, dit tout ; l'autre, l'histoire, se borne à faire un choix : elle ne dit que ce qui est essentiel, c'est-à-dire fait connaître l'individu scientifiquement, autrement dit par ce qui le définit et le montre en ce qu'il a de typique formellement, considéré au seul point de vue essentiel à l'histoire. Dans le présent traité, nous nous bornerons à dire des animés ce qui suffit pour définir l'âme. Et cela est le propre de l'histoire, car elle se borne à dire « *l'essentiel* », comme dit Aristote.

En appelant « histoire » toute la science de la nature, celle appellation « histoire naturelle « exprime que si cette science l'emporte sur l'érudition naturelle, elle ne l'emporte

pas par ordre de succession, car la science des corps précède celle des corps vivants, mais par ordre de dignité qui nous occupe ici, car la psychologie est plus que la physique des corps bruts. Si, au contraire, on ne s'étend qu'à la seule science des corps vivants, c'est-à-dire animés, cette primauté de la psychologie vise surtout l'ordre de succession, car didactiquement on doit enseigner la psychologie histoire ou traité de l'âme avant la psychologie érudition ou petits traités et avant les traités de botanique et de zoologie.

4. Deuxième motif de bienveillance de l'élève : l'utilité multiple de la psychologie. — *b*) Aristote rend son auditeur bienveillant à raison de l'utilité de la psychologie, en disant que dès l'abord la psychologie se présente comme apportant des contributions capitales à la vérité totale qui forme l'ensemble des autres sciences. A toutes les branches de la philosophie elle rend des services signalés. Car soit que nous considérions la philosophie première, c'est-à-dire métaphysique, il faut reconnaître que, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, nous ne pouvons arriver à la notion des causes les plus transcendantes ou divines, si ce n'est par la connaissance du spirituel, connaissance que nous ne pouvons acquérir par une autre voie qu'en expérimentant l'activité spirituelle de notre faculté qu'on appelle l'intellect possible. En effet, si de ses faits nous ne pouvions inférer la nature spirituelle de cette faculté, rien ne pourrait nous faire soupçonner quoi que ce soit d'aucune substance spirituelle, c'est-à-dire qui existe sans rien de corporel. C'est ce que tient le commentaire sur le livre onze de la métaphysique d'Aristote.

Que si nous en venons à la science morale, nous ne pouvons venir à bout de la science des actes de l'homme sans savoir quelles sont les facultés psychologiques qui distinguent l'homme et ce qu'elles sont. Car connaître scientifiquement les actes de l'homme, c'est les connaître par les facultés dont ces opérations sont l'acte. En consé-

quence de quoi c'est aussi par la connaissance psychologique des facultés psychologiques qu'Aristote, dans ses livres de morale, caractérise les diverses vertus morales, précisément en indiquant en quelle faculté psychologique siège chaque vertu morale.

Enfin, pour ce qui regarde la philosophie de la nature ou science physique, la psychologie est de grand secours, car la noble partie des êtres qui tombent sous nos sens est composée des corps vivants, et l'âme dans ces corps animés est précisément le fond ou source de tout phénomène distinguant les corps vivants des corps non vivants. L'âme peut, en effet, être regardée comme le principe propre des corps vivants ; et dans les mots « *être regardé comme principe des corps vivants* », la conjonction comme doit s'entendre, non dans le sens d'une désignation exemplative, lorsque par comparaison on dit qu'une chose A est « comme » une chose B, mais dans le sens formel lorsqu'on dit que A agit comme étant B, c'est-à-dire formellement en tant qu'étant essentiellement B par définition.

5. Ordre didactique observé entre les questions de la psychologie. Divisions et subdivisions de la psychologie. — *c*) Aristote explique l'ordre de l'enseignement psychologique en disant que notre but est de procéder méthodiquement du plus général au plus particulier en disant d'abord la définition qui est vraie de toute âme, c'est-à-dire en quoi consiste la nature de ce mot âme et ce qu'on entend essentiellement par lui. Ensuite le texte dit : « *et ensuite qui se peut affirmer par prédicat* », c'est dire que nous aurons à fixer le sens de tous les adjectifs qui sont affirmés du mot âme, quand on dit que telle âme est d'un végétal, d'un animal ou d'un homme. Ajoutons que cette dernière psychologie est appelée spéciale parce qu'elle définit ce qui est spécial à chaque espèce d'âmes respectivement humaine, végétale et animale. Elle s'oppose à la première qui est générale par ce qu'elle ne

dit que ce qui est vrai de toute âme, qu'elle soit animale, végétale ou humaine.

Enfin, la psychologie spéciale se subdivise en deux autres. L'une fera l'objet du livre deux et n'aura pas pour tâche de se servir particulièrement des faits psychiques qui établissent la spiritualité de l'âme humaine. Il y a des phénomènes qui se montrent le fait de l'âme seule. Tels sont les faits d'intelliger et de raisonner pour arriver à une fin morale. Ces faits sont étudiés au troisième livre de la psychologie. D'autres faits, au contraire, montrent qu'ils ont pour agent tout le composé animé, c'est-à-dire l'ensemble du corps et de l'âme, encore que ce soit à l'âme que le composé doive de pouvoir poser ces faits psychologiques. Tel est le cas du fait de délectation et de tristesse. Tels sont aussi les cas de sensation ou sens externe, et d'imagination ou sens interne : ils sont tous le fait de l'âme unie au corps et non de l'âme seule.

6. Difficulté de la psychologie. — *d*) Montrant ensuite en quoi la psychologie est science difficile, Aristote distingue deux sortes de difficultés. D'abord, il est pénible de définir l'âme en psychologie générale. Ensuite en psychologie spéciale, il est malaisé de définir les différentes espèces d'âmes, c'est-à-dire que, supposé qu'on ait résolu les premières difficultés qu'il y a à définir toute âme, il reste difficile de dire en quoi l'âme humaine diffère de l'âme végétale et de l'âme animale.

7. Difficultés au sujet de l'âme. — *En ce qui* concerne la psychologie générale, Aristote y signale une double difficulté : la première a trait au mode de définir l'âme elle-même ; la seconde au contingent de mots à faire figurer dans la définition de l'âme.

Encore que la psychologie ait les utilités dites qui engagent à l'étudier, on doit ne pas s'en laisser repousser à la vue des difficultés qui s'opposent à ce qu'on s'en

instruise, et ces difficultés portent sur la définition même la plus générale de la psychologie. Ce qui doit encourager à passer outre, c'est que pareille difficulté de définition se retrouve dans toute science, quelle qu'elle soit et quel que soit son objet. C'est la difficulte de savoir ce qu'est chaque chose essentiellement ou quel est son genre. Voici donc la première difficulté : elle consiste en ce que nous ne savons pas quelle méthode suivre pour arriver à découvrir la définition, puisque certains tiennent que c'est en partant du général pour aller au particulier. D'autres soutiennent qu'il faut partir du particulier pour aller au général. Enfin, des tiers enseignent qu'il faut à la fois combiner de pair les deux méthodes, respectivement déductive ou synthétique, et analytique ou inductive. Aristote enseigne qu'il faut la méthode mixte ou analytico-synthétique. La seconde difficulté a trait aux termes dont il faut faire choix et qui figurent dans l'énoncé de la définition de l'âme. La définition, en effet, exprime ce qui est essentiel à la chose définie. Or, cette essence ne peut être connue en elle-même, mais seulement par les mieux connus ou définissants qui font connaître le défini ou moins connu. Mais les différentes choses définies ont chacune leurs définissants propres. Et dès lors il est difficile de choisir juste, parmi tous les définissants possibles, ceux qui seuls peuvent être les bons définissants. Trois difficultés causent de l'embarras aux questions et tentatives pour définir. La première concerne ce qui est dit de l'âme même. La seconde difficulté concerne les rapports de la définition de l'âme avec ses divers définissants ou facultés psychologiques, autrement dit facultés de l'âme ou parties potestatives de l'âme. La troisième difficulté a trait au secours nécessaire auquel on doit avoir recours pour définir l'âme. Ce secours consiste en ce que figurent dans la définition de l'âme non seulement les termes qui sont vrais de l'âme, mais aussi les termes qu'on ajoute. Ceux-ci ne sont pas vrais de l'âme, mais du corps, dont l'âme est le sujet, c'est-à-dire du corps que l'âme

vivifie. L'âme est constituée grâce à ce qu'il y a un corps vivant, le corps vivant est le fait de l'âme. L'âme du corps vivant n'est que ce qui le fait vivant. En ce sens, l'accident étant défini ce qui ne peut s'affirmer du mot, le mot corps est accident de l'âme, car, en vertu du sens du mot âme et du mot corps, on ne peut dire que le mot corps puisse se dire de l'âme. Néanmoins, comme l'âme en général n'est pas une substance, il faut bien faire figurer dans la définition du mot âme le mot corps. En effet, l'âme en général a pour sujet nécessaire un corps. L'âme est ce qui fait vivre un corps vivant.

Au sujet des termes qui, dans la définition de l'âme, sont vrais de l'âme, la difficulté consiste en ce qu'on hésite au sujet du genre de mots auquel appartient le mot âme. En effet, en tout premier lieu, nous exigeons d'une définition qu'elle nous dise à quel genre de choses appartient le défini. En conséquence, il nous faut nous demander dans quel genre de concepts généraux il faut ranger l'idée d'âme. Et notamment l'âme est-elle à ranger dans la catégorie des substances, ou son genre est-il la catégorie des quantités, ou est-elle une espèce de qualité ? De plus, il ne suffit pas, pour définir, de désigner un genre très étendu auquel appartient le défini, il faut préciser le genre le plus restreint auquel appartient l'espèce définie. Par exemple, c'est mal définir que de dire : l'homme est une espèce d'êtres, une substance ; il faut dire, c'est une espèce d'animaux, il est dans le genre animal, l'animal raisonnable. A supposer que l'âme soit définie dans la catégorie des substances et non des quantités ni des qualités, d'autres difficultés se présentent, car reste à savoir dans quelle subdivision de la catégorie des substances il faut ranger l'âme. Le mot substance, en effet, s'entend dans deux sens. L'un et les sens actuel, l'autre le sens potentiel. Il faudra se demander donc si l'âme est une substance au sens où actuellement une substance est effectivement ou bien au sens potentiel où une chose, sans être une substance, est néanmoins ce par quoi

est une substance. Dès lors, il y aura aussi deux genres de substances, les unes simples, les autres composées, et il faudra voir si l'âme est du genre des substances simples ou du genre des substances mixtes. Il faudra se demander aussi si l'âme est unique ou si la notion d'âme est affirmable de plusieurs réalités différentes. Il vient encore le problème de savoir si tous les échantillons d'âmes ne forment tous ensemble qu'une seule substance d'âmes ou si, au contraire chaque âme est différente de toute autre.

Et dans ce dernier cas, chaque âme étant un tout à part des autres âmes, il faut se demander si, outre cette différence d'individu psychologique à individu psychologique, il y a aussi une différence générique, chaque individu psychique étant dans un autre genre psychique que les autres individus psychiques. Doit-on au contraire dire que toutes les âmes individuelles sont du même genre psychologique ? En d'autres termes, les individus psychologiques ont-ils ou non des caractères communs ou n'ont-ils que des caractères propres ?

Pareillement la difficulté naît quand il s'agit de dire à quels êtres s'applique la définition de l'âme. Certains systèmes philosophiques font la psychologie de tous les corps vivants, certains autres veulent au contraire que seuls, parmi les corps vivants, les hommes aient une âme.

La question de savoir qui a une âme est donc difficultueuse, car certains répondent : tous les êtres du genre des corps vivants ont une âme ; d'autres disent : il y a à distinguer dans ce genre les corps vivants animaux et à subdistinguer encore, en se restreignant aux seuls corps vivants, les corps vivants animaux raisonnables. C'est ce qui revient à dire qu'il n'y a d'autre psychologie qu'une anthropologie, car seuls les hommes ont une âme.

Puis, si on se demande critériologiquement à quelle réalité correspond le concept âme, on rencontre la dispute ancienne des nominalistes et des réalistes, les uns soutenant qu'il y a une réalité unique qui est représentée par la

représentation âme que nous appelons idée ou concept, autrement dit mot.

Les Platoniciens tenaient que les types mentaux ou logiques sont des réalités qui existent par eux-mêmes à l'état de substance. Ils croyaient aux universels séparés. C'étaient des formes logiques ou formes en nous qu'ils transformaient en réalités ontologiques ou formes en dehors de nous. Ils croyaient en conséquence que, comme tout ce qui est substance en soi existant séparément de toute autre chose, ces idées pouvaient agir comme causes efficientes. Ils affirmaient donc que ces types étaient les causes particulières faisant à la fois que les choses particulières soient et que nous en ayons la connaissance. En application de ce système général idéologique leur psychologie voulait qu'il y ait quelque part une seule âme unique, existant comme substance, c'est-à-dire sans l'aide de rien et par soi. Ils voulaient que cette âme séparée de tout sujet ou support corporel soit la cause et le type des âmes individuelles, de sorte que tout ce qui se trouve dans les âmes particulières vienne par efficience de l'âme type seule et unique substance. Les réalistes, philosophes sensualistes ou matérialistes ou antiidéalistes veulent au contraire que rien d'universel ne corresponde à la réalité et que seul le particulier soit, de telle sorte que dans la réalité ou nature il faille nier toute réalité aux universaux.

De là vient qu'il faut se demander s'il suffit de définir la seule âme de la psychologie générale et cela arrangerait les Platoniciens. Ou bien suffit-il, comme aux positivistes, de se borner à la réalité du particulier de façon à se limiter aux définitions des âmes particulières, selon les espèces de corps vivants, respectivement humaine, végétale, animale? Ainsi le fait la psychologie spéciale.

Car certes les sensualistes, ne reconnaissant d'autres réalités psychologiques que les âmes individuelles, n'admettaient comme âmes existantes que l'âme de tel ou tel corps vivant, par exemple, l'âme d'un coursier ou d'un homme ou

d'un dieu. Et ce mot âme de Dieu doit s'entendre en ce sens que pour les anciennes théogonies et philosophies grecques, appelées pour ce motif cyclistes, les corps formant le situant dernier ou localisant dernier, étaient appelés cieux avec tous les corps situés par ce limitant. Un tel système fermé corporel ne pouvant, puisqu'il est constitué de tous les corps, être heurté ni heurter aucun corps, son énergie est donc constante et l'impérissabilité de cette énergie fait appeler « *divin* » un tel ensemble, entendant par divin tout ce qui est impérissable.

Mais de plus, pour pouvoir dire que ce divin était âme, ils tenaient que ce système universel était animé et dès lors ils concluaient que l'âme du monde physique est, et qu'elle est divine parce que le corps animé est ici immortel.

Aristote veut, contrairement à ces deux systèmes, qu'on cherche à constituer une psychologie générale et une psychologie spéciale et qu'on dise 1° ce qui est vrai de toutes les âmes, leur étant commun à toutes ; 2° ce qui est vrai de chaque espèce d'âmes, étant propre à cette espèce d'âmes sans être vrai des autres. C'est à l'occasion de ce problème de la double psychologie (générale et spéciale) qu'Aristote formule cet adage : l'animal en général ou bien n'est rien ou bien n'est qu'une connaissance seconde.

Il faut remarquer que nous pouvons entendre dans deux sens différents l'expression « animal en général ». D'abord expliquons le mot composé « animal en général » en insistant sur le mot partiel « général ». On peut entendre ce mot universel en deux acceptions : 1° c'est la réalité une et identique qui se trouve la même dans tous les individus congénères ; 2° c'est la réalité multiple que l'on peut affirmer de tous les individus congénères en disant qu'elle est prédicable de chacun en particulier.

Puis expliquons le mot composé « animal en général », en insistant au contraire sur l'autre mot, c'est-à-dire sur le mot « animal » : 1° on l'entend en tant que l'animalité existe dans la nature, c'est-à-dire dans ce qui est capable de

produire les phénomènes qui frappent nos sens ; 2° on l'entend au contraire en tant que l'animalité est une notion qui existe dans notre intelligence, donc une forme logique. Celle-ci affecte notre connaître indépendamment et abstraction faite de toute valeur critériologique ou de logique réelle. Or, cela étant, considérant l'animalité ou animal en général comme un existant dans la nature, Platon a voulu que le type universel d'animal soit un quelque chose.

De plus Platon a voulu que, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, cet animal universel nous soit connu avant que nous connaissions chaque congénère de ce type, c'est-à-dire chaque individu animal particulier. La raison en est que le système de Platon consiste à reconnaître une réalité individuelle et substantielle à chaque type mental, genre ou idée générale. Au contraire, Aristote tient que comme tel, c'est-à-dire comme universel, l'animal en général n'est aucun des êtres de la nature.

Et, dit Aristote, si le genre ou animal en général a une réalité, ce ne peut être qu'une connaissance ultérieure que nous devons à la connaissance préalable que nous avons eue des animaux particuliers, ceux-ci étant au nombre des choses de la nature. Mais si nous débarrassons du mot « universel » le mot double « animal universel » et que nous nous demandions ce qu'est l'animal, nous dirons par contre que ce mot animal est primordial en ce sens que logiquement il faut être en général avant d'être en particulier ceci ou cela. Ainsi, avant d'être tel animal, il faut être animal. Cela signifie que, dans toute recherche, ce qui est en puissance de recevoir une détermination, doit occuper avant ce qui est en acte de cette détermination ; avant de se demander s'il faut immoler tel ou tel animal déterminé, il faut se demander si on immolera un animal en général.

8. Difficultés au sujet des facultés, départements psychologiques ou parties potentielles de l'âme et genres de puissances de l'âme. —

e) Le développement qui précède amène Aristote à traiter les difficultés qui concernent les facultés de l'âme ; en effet, puisqu'on vient de voir que l'universel comme tel n'est pas au nombre des réalités qui nous frappent, ce sont les faits psychologiques qui sont les premiers fondements de la psychologie dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances. Ces faits généralisés, classés scientifiquement, nous livrent la connaissance des facultés psychologiques, et celles-ci nous font connaître l'âme. L'âme est ce qui vaut au corps vivant les pouvoirs ou facultés psychologiques. Certaines facultés ont elles-mêmes des caractères communs ou un genre. Ce sont comme les départements d'un pouvoir exécutif, car, de même que le roi peut différents actes royaux, les pouvoirs royaux sont répartis en genres ou départements ministériels. C'est dans ce sens qu'on définit l'intellectif ou genre qui réunit toutes les facultés psychologiques qui ont de commun le pouvoir de connaître spirituellement. D'autres genres de puissances psychologiques sont respectivement le genre sensitif qui groupe toutes les facultés de connaître sensible et le genre végétatif qui réunit les facultés de vie végétative Il y a dès lors un problème qui se pose, c'est celui de savoir si ces différents genres de puissances psychologiques vont chacun nous faire connaître une âme différente. C'est ce que veulent et supposent les Platoniciens. Ceux-ci reconnaissent chez le même vivant autant d'âmes qu'il y a de genres de puissances. Dirons-nous au contraire que tous ces genres de puissances ne font connaître qu'une seule et même âme par corps vivant, de telle sorte que ces genres et ces facultés ne soient que parties potentielles du pouvoir d'une même âme ?

9. Difficultés au sujet de la méthode pour étudier les facultés psychologiques. — Même une fois admis que les facultés ne sont que parties potentielles du pouvoir de l'âme, subsiste le problème de la méthode pour étudier les facultés de l'âme. Reste à savoir s'il nous faut

commencer par l'étude des facultés avant l'étude des actes ou phénomènes de ces facultés. Faut-il au contraire débuter par l'étude des phénomènes ou faits psychologiques avant d'en venir à l'étude des puissances psychologiques? Par exemple, l'acte d'intelliger doit-il être étudié avant la faculté d'intelliger? De même, le fait de sentir doit-il nous occuper avant le sensitif qui est la faculté ou pouvoir de subir des sensations? Et ainsi de suite, dans chaque faculté l'étude de l'acte doit-il précéder ou suivre l'étude de la faculté? Une fois prouvé qu'il faut débuter par les phénomènes, faits ou actes, reste encore à se demander si, préalablement aux phénomènes, il ne faut pas étudier les objets des actes ou phénomènes, c'est-à-dire cette partie objective du fait qui est attribuée au non-moi ou à l'objet connu. Par exemple, dans l'étude de la faculté sensible, le primordial qui fait connaître tout le reste c'est le sensible. Il fait connaître ce qu'est la sensation. Celle-ci est l'acte de percevoir le sensible. La sensation fera connaître la faculté. Celle-ci, en effet, est le pouvoir de subir une sensation. Pareillement, l'intelligible est le primordial qui fera connaître l'acte d'intelliger, lequel définira la faculté intellective et le genre de puissances appelé genre intellectif ou simplement l'intellectif.

10. Difficultés au sujet des termes qui, tout en figurant dans la définition de l'âme, ne sont pas affirmables d'elle-même mais désignent son sujet, autrement dit ce dont elle est l'acte. — *f*) Après avoir vu [au § 5] les difficultés dues à ce qui désigne l'âme dans sa définition, et aux [§§ 6, 7] ce qui y désigne le pouvoir que doit avoir un corps vivant pour être vivant, il reste les difficultés dues à la troisième partie de la définition de l'âme. Cette troisième partie mentionne le corps.

On dit que l'âme est l'acte premier du corps qui a le pouvoir de poser les actes vitaux. Le mot corps est ici

nécessairement mentionné, bien qu'il ne soit pas affirmable de l'âme qu'elle est un corps. [Cette nécessité du secours que le mot corps vient ici apporter résulte des numéros 5, 6 et 7.] En effet, puisque l'âme en général est un intelligible ou universel, elle ne nous est pas connaissable comme première dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances.

Dès lors, comme les définitions énoncent des intelligibles ou essences, nous en sommes réduits à y faire figurer les concrets qui nous livrent la connaissance des abstraits ou des essences. Les concrets sont appelés ici accidents, car ils sont plus déterminés que les abstraits. Il s'y ajoute une détermination selon l'étymologie du mot accident qui vient d'*accedere*, qui signifie faire accession ou accroissement. Si nous avions affaire non à des sciences naturelles comme la psychologie qui a pour objet les choses sensibles, mais à des sciences qui, comme la mathématique, ont pour objet des intelligibles, il ne faudrait dans la définition rien qui ne s'appliquât pas au défini, et tout accidentel y serait une faute. Mais, puisque les théories ou intelligibles des choses sensibles présupposent l'observation des faits, il faut bien que nous soyons réduits à faire figurer dans la définition des abstraits l'énoncé des concrets dont ces abstraits sont tirés. En effet, ce n'est que par le concret que l'abstrait est connaissable. Soit, par exemple, la définition d'un tel ; on dit qu'il appartient au genre humain. Dire qu'un tel est le bipède ne peut servir à le définir, mais on peut, dans la description d'un tel, mentionner qu'il est bipède. Or, c'est grâce au tout précisé par ce détail d'être bipède que nous connaissons dans tout ce qu'il a de phénoménal un tel, et, négligeant ces accidents qui sont en plus que sa nature d'homme, nous arrivons à l'essentiel, c'est-à-dire à ce qu'il a d'intelligible ou de commun avec tous les hommes réels et possibles. Concluons à deux difficultés. D'une part, on peut se tromper en formulant en psychologie des définitions qui n'auront pas le secours des accidents. Comme en mathématique, on partira alors en psychologie de défini-

tions qui se bornent à énoncer l'intelligible sans rien y ajouter. Et on se servira de ces définitions pour conclure quelles sont les propriétés de l'âme, tout juste comme en mathématique on commence par définir d'abord ce qu'est le point, la ligne, et de ces définitions on déduit le théorème qui énonce cette propriété de trois angles d'un triangle d'avoir une somme égale à deux angles droits. Le danger opposé serait d'être tenté de partir en psychologie de définitions qui ne disent rien de l'âme en général. Ce serait se limiter à s'assurer l'avantage que la connaissance préalable du concret assure pour la connaissance ultérieure de l'abstrait. Fait une faute qui se borne à une définition partielle n'énonçant que ce qui est vrai de l'âme, sans parler ni du corps ni des pouvoirs de poser les actes corporels vitaux. Cette définition serait sans rapport avec la réalité. Ce serait une définition vague et purement de logique formelle. Telle serait la définition disant que l'âme est un acte premier, comme aussi la définition qui, par contre, particularise jusqu'à énoncer le corps et le pouvoir de poser les actes phénomènes, en concrétisant la notion d'acte premier. Il faut une définition qui est vraie des êtres réels animés. Elle énonce aussi bien les intelligibles que les sensibles, c'est-à-dire autant les caractères essentiels que les particuliers.

LEÇON DEUXIÈME

11. Enoncé ou exposé des difficultés de l'étude des faits psychiques. — *a)* Après avoir montré la difficulté qu'il y a en psychologie à définir l'âme et à dire ce qu'elle est essentiellement, Aristote en vient maintenant méthodiquement à montrer les difficultés qu'on rencontre en étudiant les actes psychologiques en eux-mêmes. *Ceux-ci sont appelés passions de l'âme parce que le* fait de posséder une âme n'entraîne pas qu'il y ait acte

psychologique. Pour agir psychologiquement, il ne suffit pas d'avoir une âme, il faut encore user des puissances psychologiques qu'elle assure. Dire qu'il y a acte psychologique c'est faire subir au mot âme une passion ou une détermination, car c'est lui donner un prédicat d'âme agissant ou adjectif qu'elle n'a pas par soi. Dire qu'il y a acte psychologique, dit donc plus que dire qu'il y a âme : c'est dire qu'on use des pouvoirs qu'elle implique. L'acte est dit donc accident, car il ajoute à l'âme la circonstance qu'elle agit. On l'appelle donc passion de l'âme dans un certain sens parce que le mot âme subit une précision lorsqu'on ajoute que c'est une âme dont les facultés sont mises en jeu et agissent.

Au sujet des actes psychologiques, Aristote pose deux questions. D'abord il se pose le problème des actes psychologiques, et il résout ce problème. Puis de cette solution il tire comme corollaire que la psychologie est science physique, autrement dit naturelle.

En conséquence, il dit que le problème se pose au sujet des faits psychologiques, c'est-à-dire actes des êtres corporels vivants. La question se pose de dire indifféremment que ces phénomènes ou actes sont ou bien le fait de l'âme seule sans que le corps y intervienne comme uni à l'âme (et c'est la doctrine que les Platoniciens tenaient pour véritable), ou, au contraire, de dire que l'âme séparée du corps n'accomplit aucune action, mais que tous les actes psychologiques ont pour agent le corps uni à l'âme et sont le fait du composé humain fait de corps et d'âme.

12. L'importance de la question est ce qui la nécessite. — *b)* Au sujet des actes psychologiques, l'auteur fait deux choses. D'abord, il fait ressortir la difficulté, puis il montre que l'on ne peut pas ne pas se poser ce problème. Il aborde en thèse, en effet, ce problème [le problème de savoir si les opérations de l'âme, c'est-à-dire les passages à l'acte de ses puissances psychologiques sont

le fait du composé humain ou de l'âme seule]. Et à ce sujet il tient que c'est là un problème qu'il est nécessaire de se poser et que c'est un problème dont la solution est souverainement importante et décisive en même temps que lourde de grosses difficultés.

13. Développement de la difficulté. — L'existence d'une difficulté est ici démontrée par Aristote comme suit. En effet, d'une part, manifestement beaucoup d'actes psychologiques sont le fait de l'âme unie au corps et ne peuvent être posés par l'âme séparée du corps. C'est le cas notamment pour l'opération de se fâcher avec émotion sensible et l'opération d'exercer un acte de sensation, et bien d'autres opérations sensorielles. Aucune de ces opérations ne peut être exercée par une âme pur esprit, c'est-à-dire non unie à un corps. Mais si une opération psychologique existe qui soit le fait de l'âme seule et non du composé de corps et d'âme, il est patent que c'est l'opération d'intellect.

Intelliger, c'est-à-dire exercer l'action de l'intellect ou de l'intelligence, voilà bien ce qui paraît surtout être le propre de l'âme agissant seule. Mais à bien regarder de près, c'est trop dire que d'affirmer de l'âme seule cette opération d'intelliger. Ce qui le prouve c'est la nécessité de phantasier pour intelliger, soit que, comme le veulent les Platoniciens, l'action d'intelliger soit l'action de phantasier, — soit que, sans être la même opération que l'opération intelligente, l'opération de phantasier soit requise pour pouvoir exécuter l'opération d'intelliger. Il s'est trouvé des philosophes [matérialistes ou sensualistes] pour enseigner que la faculté de l'intellect ne diffère pas de la faculté du sens ; et cela entraînerait que la faculté de phantasier ne diffère pas de la faculté d'intelliger. En effet, la faculté de phantasier n'est qu'une espèce de faculté de sentir, c'est la faculté de sentir intérieurement.

Ce sont ces considérations qui ont motivé la déclaration

des Platoniciens enseignant que la phantasia ou imagination est la même faculté que la faculté d'intelliger ou intellective. Puisque donc on ne peut rien imaginer quand on agit comme agit un être sans corps, ces philosophes concluaient que l'acte d'intelliger n'est pas le fait de l'âme seule mais de l'ensemble du corps uni à l'âme. Que si on établit, qu'il y a entre intelliger et phantasier une différence irréductible, cela n'empêche pas qu'il y a entre intelliger et phantasier une dépendance. Car, faute d'imaginer, nous ne pouvons intelliger. Il faut donc en conclure que l'acte d'intelliger n'est pas le fait de l'âme pur esprit, puisque la phantaisie nécessaire à l'intellection requiert un agent corporel. Qu'on ne dise donc pas que l'intellection puisse se parfaire sans que l'homme vivant qui intellige exerce l'activité qui est le fait de son âme unie à son corps.

Bien que cette solution aristotélicienne soit au long exposée au livre trois du présent traité, néanmoins nous en dirons ici quelque chose. La solution c'est qu'intelliger, à certains égards c'est exercer l'action de l'âme seule ; mais à certains égards autres c'est exercer l'action du composé corps et âme. En effet, il faut savoir qu'il y a une certaine opération psychologique ou action de l'âme qui est telle que cette mise en œuvre de l'âme nécessite le corps, celui-ci à la fois y intervenant comme instrument et comme objet.

Tel est le cas de l'opération psychologique qui consiste à voir. Cette opération requiert un corps. Un corps est d'abord requis comme objet de cet acte, car la couleur qui est l'objet de l'acte de voir n'est que la qualité d'un corps : nul ne peut être coloré s'il n'est corps. Ensuite un corps est requis comme instrument de vision, car, encore que l'acte de voir soit psychologique ou dû à l'âme, encore est-il que cette opération de voir a pour agent l'organe visuel. En effet, c'est l'œil qui voit et c'est grâce à ce que le corps animé a un œil qu'il opère sa vision. L'organe ou instrument de l'âme c'est le corps appelé œil.

Concluons que l'acte de voir est le fait du composé

psychologique, de l'organe composé de corps et d'âme, de faculté psychologique organisante et de corps organisé. Mais il est une autre opération psychologique, laquelle requiert un corps sans toutefois que ce corps serve d'instrument. Il suffit seulement qu'il intervienne comme objet de l'acte psychologique. En effet, intelliger n'est pas le fait d'un organe corporel mais requiert un objet corporel. Comme au livre trois du présent traité Aristote le formule, il y a ici une proportion. La voici : ce que les phantasmes ou images sensibles sont à l'intellect, les couleurs le sont à la faculté visuelle. Car les couleurs sont proportionnellement à la vue ce que les objets sensibles visibles sont pour la faculté visuelle que frappent ces couleurs. Les couleurs sont l'objet visible de la vision. Donc, les images ou phantasmes sont pour l'intellect l'objet connu, l'intelligible qui frappe l'intellect et s'en fait connaître. Comme ces phantasmes ne peuvent exister sinon corporellement, il apparaît bien que l'acte d'intelliger exige un corps. Mais cette exigence se borne à nécessiter un corps comme phantasme ou objet à intelliger et ne nécessite pas un corps comme agent ou organe qui intellige. De là deux corollaires. Le premier c'est que l'acte d'intelliger est l'opération de l'âme seule. La seule exigence de corps se borne à nécessiter, comme nous l'avons dit, un phantasme qui soit son intelligible ou objet à intelliger. Voir et les autres opérations et actes psychologiques ne sont pas de l'âme seule mais du composé psychologique fait de corps et d'âme. D'ailleurs ce qui a par soi seul ses opérations ou phénomènes a aussi par soi son être et sa subsistance indépendante, comme aussi ce qui a des opérations qui le montrent dépendant d'un autre être dans son agir atteste par là dans son être une dépendance vis-à-vis de cette autre chose.

Concluons : l'intelligence est la faculté que l'âme peut exercer dans le corps, c'est-à-dire existant seule comme étant à soi seule une substance. Les autres facultés psychologiques sont le fait de l'âme unie au corps, c'est-à-dire

sont de l'âme en tant qu'elle anime le corps. On dit que le corps est sa matière, car elle fait vivant le corps vivant et on appelle matière tout indéterminé en tant qu'il donne matière à détermination ; or, le corps pouvant être ou vivant ou non vivant, l'âme est dite forme du corps, car le mot animé adjective le mot indéterminé corps en en faisant un déterminé, le corps vivant ou animé. Ajoutons que là était la difficulté de cette question : toutes les facultés psychologiques sauf une étant le fait du composé psychologique, on était exposé à généraliser abusivement et à dire que toutes, même la faculté intellectuelle, sont le fait du composé psychologique.

14. Nécessité de résoudre la difficulté. — *c)* Aristote montre pourquoi on ne peut éviter de solutionner cette question épineuse. C'est que de toutes les psychologies se dégage cette conclusion qu'une seule préoccupation domine tous les efforts des psychologues : avant tout tous veulent savoir si oui ou non l'âme peut exister sans le corps. Et c'est bien là que gît la difficulté ; car ce problème est dépendant du problème de savoir s'il y a une opération que l'âme accomplisse seule sans le corps. En effet, cela acquis, c'est la preuve que l'âme peut aussi exister comme substance indépendante du corps et sans le corps. En effet, le principe, nous l'avons vu, c'est que ce qui opère par soi est par soi. L'opération est à l'avenant de l'être. Ce qui n'exige pas le corps pour agir n'exige pas le corps pour être. Dans le cas contraire, c'est-à-dire s'il ne se rencontrait pas de faculté psychologique ou d'opération psychologique qui soient sans corps, par le même raisonnement que ci-dessus il s'ensuivrait que l'âme ne peut exister sans le corps. Mais alors il en serait de l'âme comme il en est d'un plan. Bien qu'un plan puisse être sujet de prédicats ou d'affirmations variées et multiples, par exemple, le mot « plan » sert à formuler des phrases comme celle-ci : le plan sur lequel repose une bille d'airain

ne la touche qu'en un point, — néanmoins, pour que cette phrase corresponde à un phénomène de contact, il faut que le mot général « plan » soit réalisé par un être plan, par exemple, un marbre qui est la matière ou substantif de la forme, c'est-à-dire de l'adjectif plan qui le détermine pour former la notion déterminée de marbre plan. Il en serait de même de l'âme dans le cas où on aurait démontré que toutes les opérations psychologiques sont le fait du composé psychologique. Alors, encore que l'âme soit le sujet de beaucoup de verbes, elle n'en pourrait réaliser effectivement les phénomènes que moyennant d'être unie au corps qui est la matière de la forme âme, pour constituer la notion composée, c'est-à-dire celle de corps vivant.

15 Aristote prouve que certains phénomènes sont le fait du composé psychologique. — *d)* Plus haut Aristote avait supposé la preuve que certains phénomènes psychologiques sont le fait du composé psychocorporel, et non pas le fait de l'âme agissant seule sans le corps. Cette preuve omise tantôt, il la preste maintenant. La preuve unique consiste en un seul argument qui s'établit par deux preuves. Voici l'argument : à tout acte dont l'agent est influencé par les dispositions corporelles ou physiologiques on ne peut assigner pour agent exclusivement les facultés de l'âme seule sans le corps, mais au contraire l'âme unie au corps. Mais les dispositions somatiques ont leur influence sur toutes les opérations psychologiques qui dépendent de l'humeur. Telles sont la colère, la mansuétude, la crainte, le courage, la miséricorde et les autres émotions qui dépendent des conditions corporelles. Il est donc manifeste que le sujet de ces opérations est à l'avenant, c'est-à-dire que ces opérations sont le fait des facultés de l'âme unie au corps et non pas des facultés de l'âme séparée du corps. Pour établir que les dispositions du corps exercent leur influence sur ces actes psychologiques ou facultés psychologiques, Aristote argumente

par les deux arguments que voici : Premièrement, nous voyons que parfois à l'arrivée de malheurs pénibles et évidents, l'homme qui en est victime ne réagit guère et ne s'en trouve pas atteint au présent ni provoqué à la terreur de ces dangers menaçants. Au contraire, d'autres fois le même homme vient-il à être excité par une fureur physique ou déprimé par un abattement somatique, des maux dérisoires et sans aucune importance l'émeuvent, et il en est de même quand une colère a agité le sang, l'homme est plus impressionnable que quand il est de sang-froid. Voici la seconde preuve qui prouve mieux encore cette dépendance qui fait que les actes psychologiques d'émotion subissent l'influence des conditions physiques du corps humain. Nous voyons que certains hommes névropathes sont anxieux. Ces malades, qui n'ont aucune raison de croire à un péril imminent, ne laissent pas cependant que d'avoir les émotions, phénomènes psychologiques. Les mélancoliques notamment, alors que rien de dangereux ne menace, deviennent terrorisés, et ce phénomène psychologique a une cause purement somatique, quelque désordre physiologique que ressente leur organisme. Dès lors qu'il en est ainsi, c'est-à-dire puisque l'état pathologique cause des faits psychologiques d'émotion, il devient évident que ces émotions (« *ont leur siège dans le corps, c'est-à-dire dans la matière ou dans ce dont l'âme est la forme* »), c'est-à-dire que ce sont des opérations qui ont pour agent les facultés du corps uni à l'âme. En conséquence de quoi, pour définir ces émotions comme actes psychiques, il faut, dans la définition de ces phénomènes affectifs, éviter de passer sous silence le corps. On commettrait cette faute si on disait seulement : la colère est l'appétit qui nous fait chercher à supprimer les maux ou obstacles que nous apercevons, nous barrant le passage pour atteindre le bien que nous appétons. Au contraire, cette définition sera bonne si on dit que c'est un phénomène ou acte psychologique qui nous émeut en révolutionnant tout notre corps ou bien en se faisant sentir seulement au

cœur, ou dans tels membres, ou dans notre système organique affectif. Et ainsi une définition complète comportera, d'une part, la (« *provenance* ») ou cause matérielle de la colère : c'est le sujet organique qui veut se faire exterminateur et cela se réfère à la cause efficiente de l'extermination. Par contre, pour définir formellement la colère, il faut recourir à la cause finale et dire l'extermination (« *en vue de laquelle* ») ou pour laquelle on déclenche l'acte d'extermination par lequel on veut abattre l'obstacle auquel on en veut.

16. Corollaire : C'est au physicien qu'il appartient de faire la psychologie. — *e)* De ce qui vient d'être dit au sujet de la nécessité d'un corps dans tous les phénomènes psychologiques on tire cette déduction que c'est au genre des sciences naturelles ou physiques qu'appartient la psychologie. Cela résulte de l'énoncé même de la définition des phénomènes psychologiques, car, ce qui énonce nécessairement dans sa définition, le corps fait l'objet de la science des corps ou physique. En conséquence, ici Aristote fait deux choses. La première c'est de prouver sa thèse ; la seconde c'est de l'appliquer aux définitions psychologiques. Voici donc la preuve de sa doctrine. Les opérations actives psychologiques et les opérations passives psychologiques sont le fait du corps qui, respectivement les subit ou les fait subir. Nous avons établi plus haut le caractère corporel de tout acte psychologique. Les actions psychologiques sont dites déterminations que subit l'âme, car le corps animé n'exerce pas nécessairement ses facultés psychologiques. Tout fait vital ou phénomène est donc passion de l'âme en ce sens que tout fait ou phénomène fait subir au mot âme une précision ou spécification par jugement synthétique. En effet, puisque tout corps vivant n'exerce pas nécessairement ses pouvoirs, ce n'est pas de l'analyse du concept corps vivant qu'on peut déduire que ce corps vivant posa tel phénomène.

Le phénomène est donc un prédicat qu'on ne peut attribuer au sujet corps animé sans plus ; il faut un recours à l'expérience ou à cette « passion ou adjectivation que ce prédicat « vivant » ajoute accidentellement à la notion ou substantif « corps ». Cela étant, tout prédicat accidentel ou synthétique ne peut être défini que moyennant d'énoncer dans sa définition le concept général que ce prédicat ou passion vient préciser, spécifier, et auquel il vient faire subir une passion, c'est-à-dire une détermination. Or, ces passions que constituent tous les faits psychologiques, font subir leur détermination non pas à la notion de l'âme seule, mais aussi à la notion de corps, puisque ce sont des faits du corps animé. Nécessairement donc il faudra que, dans toute définition de phénomène psychologique, soit énoncé le corps. Or, d'autre part, on sait que toute définition qui énonce le corps, c'est-à-dire la matière, est par le fait même une définition physique et appartient à la science de la nature. Mais la science qui s'occupe des faits psychologiques est évidemment la même science que la science qui s'occupe de l'âme. L'âme étant ce qui rend psychologiques les faits psychologiques, elle est dès lors quelque chose des faits psychologiques et à ce titre elle fait l'objet de la science physique. Il ne peut en être autrement, car si on voulait faire de la psychologie une science métaphysique, on serait déçu. En effet, toute science exige un objet certain. Mais l'âme pur esprit est encore à prouver. Donc il est, au début de la psychologie, douteux que l'âme intellectuelle soit une substance ; cela sera prouvé au livre III.

Or, tant qu'on n'a pas établi que l'âme intellectuelle est une substance, elle ne peut faire l'objet de la science des substances, c'est-à-dire de la métaphysique. Après la psychologie proprement dite ou traité de l'âme, il sera possible de traiter de l'âme intellectuelle en tant qu'elle est à elle seule une substance.

17. L'application du corollaire précédent est faite aux définitions des passions de l'âme, c'est-à-dire de phénomènes psychologiques. — *f)* Aristote applique la théorie précédente aux différentes définitions des actes psychologiques. Ayant dit qu'on rencontre parmi les définitions des actes psychologiques certaines définitions dans lesquelles on mentionne le corps, tandis que dans d'autres de ces définitions on se borne à mentionner l'âme sans rien dire du corps, Aristote fait voir combien les unes et les autres sont défectueuses. Et à ce propos il fait voir en quoi consiste la différence entre ces deux genres de définitions. Parfois, en effet, on rencontre une définition dans laquelle on ne dit rien qui mentionne le corps. Ce dernier est la matière de l'âme, c'est-à-dire le substantif corps est la matière à la détermination que lui donne l'adjectif animé pour former la notion spécifiée, c'est-à-dire la notion de corps d'une certaine qualification, autrement dit le corps vivant. D'autres fois, au contraire, on n'énoncera rien de l'âme dans la définition de l'acte psychologique. Il ne s'y trouvera que la notion déterminable ou générale, celle de corps. Un exemple de définition qui n'est que formelle ou dialectique, c'est celle qui dit que l'acte psychologique appelé émotion de colère est défini l'appétit de vengeance. Au contraire, une définition exclusivement matérielle c'est celle qui dit : la colère est la recrudescence de l'afflux de sang au cœur. Cette dernière est toute physique comme l'autre est toute dialectique. Dire la colère est l'arrivée d'un sang abondant au cœur, c'est ne dire que ce qui est commun, matériel ou général. L'autre, la dialectique, se borne à énoncer la cause formelle et la note spécifique. En effet, il y a bien des actes qui comportent l'afflux inusité du sang au cœur, mais c'est dire ce qui est propre à la colère que de dire que le colérique poursuit le triomphe des obstacles qui s'opposent à son bien. Et c'est cette appétence de vindicte qui parfait l'essentiel propre à la colère et sa note distinctive Que cette définition exclusivement for-

melle soit mauvaise, c'est ce qui apparaît à toute évidence, car, si on veut définir une chose et que celle-ci ne soit que la spécification d'une autre chose, pour définir le spécifiant, on ne pourra jamais se dispenser de faire mention de la notion spécifiée.

Or, la cause formelle ou raison spécifiante que nous avons dite, c'est-à-dire la définition de la colère par le seul énoncé de l'appétit de se venger est une définition d'une chose qui ne peut être réalisée que dans un sujet précisé, c'est-à-dire dans une matière qualifiée et déterminée, car, faute de savoir les dispositions organiques ou physiologiques du colérique, on ne saura jamais quelle est sa colère, même quand on sait les motifs de mécontentement qu'il aurait de se fâcher. Par conséquent, ne pas mentionner le corps dans la définition de la colère c'est commettre une faute de définition. Donc, dans la définition de l'acte psychologique, il faut dire 1° ce qui est formel et 2° de quelle matière cette forme est le sujet et de quelle nature est ce sujet ou matière. D'après cela, nous aurons à distinguer trois espèces de définitions d'actes psychologiques. La première annonce ce qui a trait à l'âme, c'est-à-dire ce qui fait formellement que le phénomène est psychologique et le caractérise comme tel. C'est là une définition exclusivement formelle. Une définition formelle serait de dire d'une maison qu'elle est un abri défendant du vent, de la pluie et des intempéries. Une deuxième se borne à définir une maison en disant : une maison est un ensemble de matériaux nous abritant par murs, pierres et charpentes. La deuxième définition ne se borne pas à dire la cause matérielle, elle dit de quoi est faite et se compose une maison. Elle ne se borne pas à dire pourquoi ou la cause finale essentielle et formelle selon laquelle est faite une maison ; elle dit à la fois la cause matérielle ou matière en indiquant les matériaux et en indiquant aussi la forme ou raison qui préside à la mise en œuvre de ces matériaux.

Voici la définition totale : 1° c'est un certain abri consti-

tué de tels matériaux (matière) 2° assemblés dans telle fin, c'est-à-dire (forme ou cause finale) pour protéger du vent, etc. Dès lors cette bonne définition a trois parts. La première partie dit génériquement que la maison est un assemblage. La deuxième part spécifie en disant ce qui précise cet assemblage par l'indication des matériaux qui le constituent et en donnent *la cause matérielle*. Puis on fait connaître la matière des matériaux. On sait ainsi ce qui qualifie, de quelle espèce d'assemblage il s'agit, et ainsi s'énonce que les matériaux sont de bois, de pierre, etc., *c'est la cause individuante formelle ou différence spécifique*. Enfin, la définition énonce la cause « *finale* », c'est le but que l'assembleur des matériaux a en vue en les rassemblant et les mettant en œuvre. Ces trois éléments sont requis de toute bonne définition. Que si de ces trois définitions on cherche laquelle est physique et laquelle ne l'est pas, il faut répondre que celle qui recherche la cause formelle et se borne à cette seule cause n'est pas physique mais bien logique. Par contre, celle qui, sans dire la *forme* dit la matière, n'est que physique, car le naturaliste est seul à s'occuper de la matière. Mais néanmoins la définition qui dit la forme et la matière est plus encore physique. Dès lors les deux qui énoncent la matière sont physiques, mais l'une est moins bonne ou imparfaite, c'est celle qui énonce la matière et ne dit rien d'autre. L'autre est parfaite ou excellente, c'est celle qui énonce matière et forme. Personne d'autre que le physicien ne s'occupe des phénomènes de la matière ; ceux-ci ne peuvent exister hors de la matière. D'ailleurs parce que d'autres que le physicien se trouvent étudier les phénomènes de la matière mais d'une autre façon que ne les étudie le physicien, Aristote fait connaître ces autres personnes. Il dit ce qu'elles sont et fait ressortir en quoi diffère de celle du physicien leur façon d'étudier ces phénomènes. Or, Aristote dit qu'il y a trois genres de personnes. Un premier genre diffère du physicien par le principe ou cause efficiente qu'envisagent respectivement ce premier genre de personnes

et le physicien. Ce premier genre envisage les faits qui sont phénomènes corporels. De ce genre est notamment l'artisan ou artiste. Celui-ci considère les phénomènes dans la matière. Mais le point de vue de l'homme d'art utile et d'agrément diffère du point de vue du physicien. L'un, le physicien, considère les faits en tant qu'ils ont uniquement pour agent le principe interne, c'est-à-dire la nature même du mobile. Au contraire, l'homme de métier y envisage le seul principe externe ; c'est-à-dire ce que les mobiles exécutent sous l'influence de l'agent extérieur au mobile, c'est-à-dire sous l'effort de la violence appelée art ou effort.

Un deuxième genre de personnes est celui de celles qui considèrent les choses qui ne peuvent exister de fait que dans la matière sensible, mais dont la définition n'énonce pas la matière sensible. Ainsi en est-il des mathématiciens définissant en géométrie ce que sont la courbe et la ligne droite et les autres continus. Bien que ces étendues n'aient d'existence que grâce à ce que la matière sensible existe et bien qu'elles soient au nombre des choses qui ne peuvent exister sans la matière sensible, cependant dans l'énoncé de ses définitions le mathématicien se borne à énoncer une matière intelligible, l'étendue, sans rien dire de l'étendue sensible. La raison en est que les choses sont sensibles par leurs qualités, et les qualités ne sont que manières spécifiantes de la quantité. Dès lors le mathématicien, en énonçant la quantité, ne dit que ce qui est commun aux qualités, abstraction faite de toutes et indépendamment de chacune, de telle sorte que sa désignation est faite absolument sans avoir égard à telle ou telle qualité. Par exemple, le mathématicien parlera de l'étendue d'une chose sans dire si cette étendue s'atteste à l'œil par sa coloration ou à la main par la température ou la pression. Ainsi, faisant abstraction de ce que l'étendue est matériellement réalisée par la couleur ou matériellement par la saveur, etc., le mathématicien n'a plus égard qu'à l'étendue formelle ou logique et non plus concrète comme celle que considérait le physicien.

Le troisième genre de personnes est celui des métaphysiciens. Ceux ci étudient les choses qui sont ou bien substances, c'est-à-dire ne sont pas du tout dans une matière ou sujet ou bien qui, sans être définies comme substance, peuvent néanmoins exister sans leur sujet. Tel est le cas de l'âme intellectuelle ou humaine. Elle peut survivre au corps et exister sans lui ; elle existe alors comme substance.

Il faut faire attention que la philosophie totale des choses se partage en trois branches et que ces trois branches de la philosophie réelle se distinguent d'après les définitions qui y ont cours et en sont le fondement. Il y a autant de philosophies qu'il y a de modes de définir. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque les définitions servent à établir tout le reste. Les définitions disent ce que sont essentiellement les objets respectifs des trois sciences susdites. C'est pourquoi deux sciences diffèrent quand leurs définitions sont irréductibles les unes aux autres.

18. Application générale au cas des phénomènes psychiques. — *g)* Il est évident que l'on doit considérer comme hors-d'œuvre le corollaire précédent s'appliquant aux seules définitions des actes psychologiques. En effet, l'objet de ce traité est de traiter des phénomènes psychologiques et non pas de leur définition. C'est pourquoi Aristote déclare maintenant qu'il revient à sa matière propre, c'est-à-dire aux phénomènes psychologiques. Laissant donc les définitions des dits phénomènes, Aristote en revient à étudier le sujet qu'il avait annoncé, c'est-à-dire les faits psychiques. Il fait voir que les actes de la psychologie, comme la peur, l'amour, et tous ceux du même genre ne peuvent se concevoir sans la matière physique des animaux. En cela ces actes diffèrent des réalités des mathématiciens, car les choses géométriques sont concevables, c'est-à-dire définissables sans aucune matière sensible ou physique. En effet, par définition, la ligne et le plan, c'est-à-dire la surface plane, peuvent

se définir sans faire énonciation de la matière naturelle. Dès lors, étudier ces phénomènes de psychologie est la tâche du physicien et c'est aussi au physicien qu'il appartient d'étudier l'âme qui n'est connue que par les faits psychiques. De là procédant plus avant, cette question de la nature physique de la psychologie étant tranchée, il nous faut en venir à un autre problème, j'entends le problème de la pluralité des psychologies ; suivant que l'on s'adresse à un psychologue ou à un autre, on trouve différente la science que chacun a de l'âme. Deux utilités se peuvent retirer d'une revue de leurs doctrines La première c'est que nous nous approprierons ce qu'ils ont dit d'exact ; la seconde c'est que nous apprendrons à nous garer de leurs fausses propositions.

LEÇON TROISIÈME

19. La psychologie et ses deux parties, l'une d'opinions, l'autre de vérités. — *a)* Ci-dessus Aristote a terminé son préambule. Il y faisait voir l'avantage de ce traité, les questions qu'il y traiterait et les difficultés qu'elles présentent, mais maintenant s'ensuit le traité et cela dans l'ordre annoncé. Or, le traité a deux parties. La première partie ne donne pas l'enseignement de la psychologie selon ce qu'est cette science mais seulement selon les opinions que les autres philosophes qu'Aristote se sont forgées de cette science. La seconde, au contraire, qui débute avec le deuxième livre, donne l'enseignement de la psychologie d'après ce qu'est en vérité cette science.

20. Généralités au sujet des opinions psychologiques. Ordre et méthode. — La première partie consacrée à l'historique de la psychologie se subdivise en deux. D'abord on y énumère les systèmes, puis

on en fait la critique. Et en subdivisant encore, Aristote montre d'abord la méthode que les psychologues emploient pour arriver à la science de l'âme, puis la raison pour laquelle l'application de cette même méthode une conduit les divers psychologues à des opinions différentes au sujet de l'âme.

Il faut savoir, dit Aristote, que le principe sur lequel tous sont d'accord d'emblée, c'est que la seule méthode d'investigation doit être de réunir tous les faits qui sont de nature à faire apparaître ce qu'est essentiellement l'âme. A ce sujet, il faut se dire que, de deux choses qui diffèrent à la fois par un caractère apparent et par un autre caractère inapparent, c'est certes par le caractère évident qu'il faut procéder dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances et partir de ce caractère connu pour s'en servir à faire connaître le caractère encore inconnu. C'est aussi cette méthode que suivirent tous les philosophes pour en arriver à découvrir quelle est la nature ou définition de l'âme. En effet, les corps animés, comme le nom le dit, diffèrent des corps inanimés en ceci que les corps animés ont une âme tandis que les inanimés n'ont pas d'âme. Mais puisque la nature de l'âme n'était jamais révélée à l'expérience et ne pouvait être rendue connaissable que médiatement, ils ont recours à ce qui est révélé immédiatement par l'expérience. Or, ce qui est révélé ainsi à l'expérience immédiate, c'est la différence qui existe entre les corps animés et les corps inanimés. Une fois qu'ils ont expérimenté ainsi la nature manifeste de cette différence entre animés et inanimés, les philosophes s'en sont servis pour en conclure médiatement quelle est la nature de la difference entre ce qui est âme et ce qui n'est pas âme. Or, les phénomènes qui permettent de faire l'expérience de ce en quoi les corps animés diffèrent des corps inanimés sont au nombre de deux, à savoir : 1° le phénomène de sentir et 2° le phénomène qui consiste à subir une motion ou à être mû comme un mobile est mis en mouvement. En effet, les

corps vivants sont surtout manifestement différents des non-vivants : 1° par le mouvement, car ils se meuvent eux-mêmes et ainsi ils sont mus et moteurs ; 2° par le sentiment, car ils sont doués de connaissance ou de conscience et se sentent. De là les philosophes croyaient que quand ils en seraient venus à découvrir ce qui fait l'essentiel de ces deux phénomènes respectivement de motion et de connaissance, ils sauraient par le fait même définir l'essentiel de l'âme. Ainsi ils se sont efforcés de découvrir scientifiquement la nature des phénomènes de motion et de connaissance ou de sentiment. Leur but était de parvenir par là à connaître la nature de l'âme. Ils croyaient, en effet, que c'est l'âme qui est la cause du phénomène de motion et de sentiment et, sur ce point, tous les anciens philosophes étaient unanimement d'accord. Mais ce qui fait que les anciens philosophes se partageaient en opinions diverses opposées c'est que certains d'entre eux se sont efforcés d'arriver à la connaissance de l'âme en étudiant les faits de motion, tandis que les autres au contraire voulaient y parvenir en étudiant la pratique du connaître.

20. Classification des psychologies ; doctrine commune à plusieurs psychologies par le mouvement, l'âme mue et motrice. — *b*) Parmi les psychologies, Aristote établit ce classement par ordre successif. D'abord il traitera des systèmes par le mouvement puis par le sens. Enfin viendront les systèmes qui font connaître l'âme tant par les faits de sens que par les faits de motion.

Au sujet des premiers systèmes, il faut savoir que parmi les philosophes qui tiraient de faits de motion la connaissance de la définition de l'âme, certains enseignaient une doctrine qui leur était commune à tous, à savoir la doctrine qui enseigne que, si les corps vivants sont mus par l'âme, il s'ensuit que l'âme est à la fois motrice et mue. Elle est motrice, car elle est par définition ce qui meut le corps

vivant ; elle est mue, parce que, pour mouvoir ce corps vivant, l'âme a dû être mue. En effet, c'est le principe général auquel tous les corps obéissent. Aucun ne peut mouvoir, c'est-à-dire faire changer la vitesse d'un autre corps, si ce n'est en étant mû, c'est-à-dire en subissant lui-même une accélération ou variation de sa propre vitesse. Tout moteur est mû ; les corps ne sont corps que parce que inertes. Tout mouvant est par le fait même un mobile mû ; appliquant au corps vivant ce qui est vrai de tout corps, ils disaient que l'âme meut le corps animé ; or, rien ne meut sans être soi-même mû ; donc l'âme est mue. Et comme l'amplitude motrice est proportionnée à l'amplitude de la motion passive, l'âme étant surtout ce qui meut est aussi ce qui est surtout mû. Voilà donc comment les anciens philosophes de la nature appliquant le principe fondamental de la science des corps en ont conclu que l'âme est au nombre des choses qui sont mues. Mais, même au sein de cette école de naturalistes, des divergences se sont produites dans l'application de ce principe.

21. Première opinion faisant l'âme motrice et mue. — *c*) Aristote expose d'abord l'opinion de Démocrite en psychologie. Le fondement, dit-il, de tout le système de cet ancien philosophe c'est qu'il se figurait définie l'âme en disant qu'elle est le corps le plus mobile ou le plus mû. Or, comme ce qui est le plus mû se trouve par définition devoir être appelé feu, Démocrite concluait que l'âme est un certain feu ou chaleur. Or, voici comment il précisait son opinion. Lui-même tenait ce principe que rien n'existe si ce n'est le sensible, c'est-à-dire ce qui est corps. Il ajoutait ce postulat que les principes des autres corps sont des corps indivisibles et sans détermination ni nature précise. C'était ce qu'il appelait les atomes. Il les disait tous de même nature mais différents les uns des autres par figure, position et ordonnance.

Mais ces trois différences se réduisent à la première, la

figure, dit Démocrite, car seule la différence figurative est essentielle. Cette différence de figure géométrique consiste en ce que certains atomes sont sphères, d'autres cubes, d'autres pyramides et ainsi de suite. Démocrite tenait que ces atomes sont mis en mouvement et que ces mobiles ne sont jamais sans vitesse. Enfin, disait-il, le monde a été fait par hasard et est dû au choc de ces atomes. Pour faire admettre que ces corps indivisibles sont en mouvement perpétuel, il citait l'exemple de ces particules ou corpuscules de poussière ténues que l'on voit agitées dans l'air même sans aucune agitation de l'air. Tel, dans un air calme, un rayon de soleil filtrant par la fente d'une porte fait apparaître mille corpuscules en va-et-vient dans l'air. Les atomes sont beaucoup plus petits que ces corpuscules. En effet, ces derniers sont divisibles, les atomes au contraire sont indivisibles. Il s'ensuit que les atomes sont plus mobiles que ces poussières, car plus un corps est de petite masse plus il prend d'accélération sous l'effort d'une force donnée, plus donc il est susceptible d'en acquérir une forte vitesse et plus il est mobile.

Or, parmi toutes les autres figures géométriques la sphère est celle qui est le plus mobile. Elle doit sa plus grande mobilité à ce qu'elle n'a pas d'aspérité qui puisse donner lieu à frottement. En effet, un corps en vitesse perd d'autant plus de sa vitesse qu'il subit un frottement ou freinage plus considérable. Croyant que l'âme est ce qui est surtout mû, parce que l'âme est selon eux ce qui donne le mouvement aux animaux, ces philosophes concluaient que l'âme est parmi les corps indéterminés appelés atomes ceux-là qui se distinguaient par cette forme géométrique ou figure qu'on appelle sphère.

De ce sentiment fut aussi Leucippe qui fut partisan de Démocrite. Il admettait qu'il n'y a qu'une seule fonction vitale et que c'est la fonction respiratoire. Car Démocrite prétendait que, formellement et essentiellement, vivre c'est pouvoir exercer la fonction respiratoire. C'est une théorie

inadmissible, puisque de fait il y a bien des corps vivants qui ne peuvent respirer, Démocrite prouvait comme suit la nécessité que tous les corps vivants ont de respirer. Les atomes sphériques remplissent le corps vivant, puisque, selon Démocrite, c'est précisément la présence de ces corpuscules très mobiles qui cause dans les corps de l'animal la vie. Or, à cause de la pression que supporte l'air pulmonaire enfermant ces corpuscules sphériques et à raison de l'incessante agitation de ces corpuscules, ils tendent à s'échapper au dehors à la faveur des *expirations respiratoires*. Ainsi avec la perte de ces corpuscules on perd l'âme. C'est pourquoi, de peur que les corps ne meurent par consommation de toute leur provision de corpuscules qui étant en agitation cherchent sans cesse à s'échapper, il faut bien que le corps vivant se livre au travail d'inspiration par lequel il s'approvisionne de nouveau d'atomes vitalisants, et ainsi par cette inspiration on évite la mort. Ainsi, dit Démocrite, les animaux persévèrent dans leur vie aussi longtemps qu'ils sont capables de respirer. Toute la force de cet argument repose sur ce qu'on y tient que ce qui fait dire que la respiration est le tout de la vie c'est que c'est elle qui garde les corpuscules sphériques dans le corps de l'animal et les engouffre dans le corps vivant, empêchant ainsi que, par suite de l'incessante exode de corpuscules, la vie ne défaille. De tout quoi il résulte à l'évidence que, pour Démocrite, l'âme est faite de ces poussières vitalisantes et, pour exprimer leur mobilité, Démocrite se figure que ces corpuscules sont essentiellement du feu et que c'est de ces particules ignées que provient la chaleur que est propre aux animaux vivants.

22. Théorie de Pythagoriciens. — *d*) Aristote fait connaître la thèse de certains philosophes appelés pythagoriciens, partisans du système de Démocrite. Car ce que les pythagoriciens enseignent de l'âme revient au fond au système démocritien, encore que l'expression que les

pythagoriciens donnent à ce système ait l'air de les faire différer de Démocrite. En effet, parmi ces pythagoriciens, certains sont d'accord avec Démocrite pour dire que l'âme s'identifie avec les corpuscules qui voguent dans l'air, ce sont les atomes sans étendue que suppose Démocrite. Parmi ces pythagoriciens, d'autres philosophes ne disent pas que l'âme est ces corpuscules, mais ils appelaient âme la force qui agite ces poussières C'est là l'enseignement d'un certain Archélaüs, philosophe dont, dans son livre *La Cité de Dieu*, saint Augustin nous dit qu'il eut Socrate pour élève. Et le motif de cette définition qui fait de l'âme ces corpuscules nous l'avons donné. Ainsi que nous l'avons déjà fait voir, ils n'en étaient arrivés à cette définition que parce qu'ils prétendaient que serait âme ce qui surtout est mû d'un mouvement continuel. Or, c'est ce qui se montre dans l'air ; on y voit s'agiter sans trêve ni repos des corpuscules qui planent en va-et-vient mouvementés continuellement même si l'atmosphère est sans aucun courant d'air ; c'est le pourquoi de cette identification et c'est ce qui fait de ces particules l'âme.

23. Comment aux systèmes précédents on peut ramener le système automoteur. — *e*) Aristote ramène aux deux ou trois systèmes précédents la série d'autres philosophes qui en psychologie opinent qu'il faut faire connaître l'âme par le phénomène du mouvement. Ceux dont nous parlons maintenant enseignent que l'âme est tout ce qui se meut soi-même. « *On les ramène,* dit Aristote, *au système précédent,* c'est-à-dire qu'on fait voir qu'ils ont même doctrine que les précédents. Tous, en effet, s'entendent et sont d'accord, ayant ceci de commun que tous manifestement ont pour évidence fondamentale que c'est surtout d'être mue qui est l'essentiel et le propre de l'âme. Et dans un corps vivant, tout ce qui est mû de mouvement vital est selon eux mû par l'âme, tandis que l'âme est elle-même son propre moteur. Et la raison de

leur opinion, nous l'avons dit déjà, c'est que ceux-ci comme les précédents ont de commun la persuasion que rien ne meut si ce n'est moyennant d'être soi-même mû. De là ils concluaient que, puisque l'âme meut autre chose qu'elle, c'est-à-dire le corps, ils croyaient que l'âme est surtout et par excellence ce qui est mû.

24. Comment aux systèmes précédents on peut opposer le système d'Anaxagore. — *f*) Aristote expose l'opinion d'Anaxagore au sujet de la nature de l'âme. D'abord Aristote montre comment Anaxagore peut se ramener aux susdits philosophes. Anaxagore et tous ceux qui comme lui tiennent que c'est l'intelligence qui mène tout dans le monde, enseignent par là même que l'âme est ce moteur universel. Et de fait c'est ce qu'ils enseignent. Mais l'opposition entre Anaxagore et les précédents commence en ceci qu'Anaxagore refuse de souscrire à la proposition des précédents qui veut que tout ce qui meut autre chose soit mû soi-même. Tout au contraire, Anaxagore tient que l'intellect unique, substantiellement séparé de la matière, et n'ayant rien de corporel, est le moteur de tout l'univers mais que ce moteur intelligent n'est pas mû, et il ajoute que l'âme est de la nature de ce mouvant intelligent. C'est de là qu'est venue l'erreur de certains disciples qui ont enseigné que l'âme est de la nature de Dieu, car le maître tenait que l'intelligence qui meut tout est Dieu. On voit clairement donc en quoi Anaxagore est d'accord avec les précédents, c'est en ce qu'il faisait l'âme motrice. Mais il différait des précédents en ce qu'il tient que l'âme n'est pas mue ; au contraire, eux, précisément disaient qu'elle est mue. La raison de cette opposition c'est que Démocrite et Anaxagore se faisaient une idée opposée de l'intelligence.

25. Idéologie sensualiste et relativiste de Démocrite. — *g*) Pour exposer en quoi l'idéologie de Démocrite s'oppose à celle d'Anaxagore, Aristote explique

d'abord ce que Démocrite entend par intelliger. Or Démocrite enseigne « que *purement et simplement*, c'est-à-dire absolument et à tous égards universellement parlant, l'âme et l'intellect ne font qu'un et sont synonymes ». La raison de cette prétendue identité entre l'âme et l'intellect c'est que Démocrite croyait que dans le monde il n'existe que des choses sensibles. Et dès lors qu'il n'y a que du sensible au monde, la seule faculté connaissante qu'il admettait c'est la faculté que l'âme a de sentir. En suite de quoi il déduisait cette opinion que l'on ne pouvait rien savoir de vrai objectif au sujet des choses, et que rien ne peut en être su de façon absolue. Au contraire, disait-il, tout ce qui apparaît aux sens est nécessaire et vrai.

De même, disait-il, quand quelqu'un se dit qu'une chose est ceci et qu'un autre au même moment se dit que la même chose est le contraire, ces deux affirmations inconciliables sont cependant vraies l'une et l'autre. De là il tenait que les propositions contraires sont vraies l'une et l'autre. La raison de son enseignement c'est que, comme il a été dit, il tenait pour néant l'intelligence, c'est-à-dire la faculté qui connaît la vérité, en d'autres mots la puissance psychologique qu'a l'âme d'intelliger les intelligibles. Pour lui il n'admettait pas d'autre connaître que le connaître des sensations, comme aussi il n'admettait pas l'existence d'intelligibles mais seulement de sensibles. En conséquence, puisque les sensibles sont en perpétuelle variance et fluctuation, il en concluait que dans les choses il n'y a jamais rien qui soit vrai d'une vérité arrêtée ou stable : il n'y a pas d'être, il n'y a que du devenir. Il n'était pas parvenu à savoir qu'il y a un pouvoir ou intellect qui a pour objet de connaître le vrai, et qui se prononce sur ce qui est, qui est transcendant à toutes les autres facultés psychologiques. C'est pourquoi, faute de cette idéologie véritable, il n'admet pas d'autres puissances psychologiques que les puissances de l'âme sensitive. C'est pourquoi il confond intelligence et âme et emploie indifféremment les deux mots l'un pour

l'autre et, ayant cessé de distinguer entre ces deux choses, il tient que l'intellect est soumis aux vicissitudes qui font varier l'homme. C'est pourquoi il loue Homère d'avoir dit qu'*Hector renversé change de pensée*, c'est-à-dire qu'à raison des mutations apportées à son individu par sa blessure, l'intellect d'Hector n'est plus ce qu'il était avant la blessure; car les propositions qu'Hector vaincu trouve vraies sont le contraire des vérités qu'il trouvait vraies avant sa défaite.

26. Différence entre le sensualisme de Démocrite et l'idéologie morale d'Anaxagore. — *h*) Aristote montre en quoi l'idéologie d'Anaxagore s'oppose à celle de Démocrite. Pour cela voici ses deux développements. Premièrement, il expose le système d'Anaxagore; secondement, il le critique. — La première remarque c'est que la psychologie d'Anaxagore parle de l'âme d'une façon peu arrêtée et s'abstient plutôt de donner des thèses formelles. C'est ainsi qu'Anaxagore en certains endroits dit que pour lui l'intellect c'est ce qui est la cause du bien agir, c'est-à-dire des œuvres honnêtes. Ailleurs, c'est-à-dire en d'autres passages, il enseigne que cet intellect, c'est-à-dire celui qui est défini par l'honnête agir, est identique à l'âme. Et pour prouver que c'est bien sa doctrine, il ajoute que l'âme est ce qui se trouve de principe commun chez tous les animaux aussi bien relevés que vils et autant grands que petits. Or, comme Anaxagore enseigne que, chez tous ces différents animaux, l'intelligence se retrouve, c'est bien la preuve qu'il identifie âme et intellect..

i) Aristote prouve, lui, qu'est inconciliable cette double acception que fait Anaxagore de l'intelligence. En effet, Anaxagore se contredit, enseignant parfois que l'âme et l'intelligence s'identifient et parfois qu'âme et intelligence ne s'identifient pas. Ces deux assertions sont inconciliables et incompatibles. Et Aristote prouve cette contradiction par le raisonnement suivant : Il est clair que le fait d'opérer

bien est le propre de l'intellect en tant que l'intellect a l'art de découvrir ce qui est excellent. En effet, le fait d'opérer comme il faut est l'acte propre que fait apercevoir la vertu de prudence, laquelle est vertu de l'intellect. Dès lors, si l'intellect qui est la cause du bien agir, s'identifiait tout à fait avec l'âme, il s'ensuivrait que c'est l'intellect doué de la vertu de prudence qui est l'âme. Or cela n'est pas, car l'âme existe en tous les animaux, tandis que l'intellect doué de la vertu de prudence non seulement n'existe pas en tous les animaux mais fait même défaut à bien des hommes.

Donc l'âme n'est pas la même chose que l'intellect.

27. Conclusion générale. — *j)* Aristote montre que tous les philosophes qui ont étudié au point de vue du mouvement les corps animés, c'est-à-dire qui ont fait consister l'essentiel de la psychologie dans la vie du corps vivant par automotion du corps vivant, ont été d'avis unanime. Tous ont, en effet, été de cette opinion que l'âme est ce qui dans le corps vivant est moteur et c'est cette motricité de l'âme qui est le caractère commun qu'on découvre en analysant toutes les opinions de la présente leçon.

LEÇON QUATRIÈME

28. Psychologie épistémologique ou par les faits de connaître ou actes de conscience. — *a)* Dans la précédente leçon Aristote a fait connaître les opinions des psychologues qui font connaître par les phénomènes de motion l'âme. Ici on va voir comment d'autres philosophes ont tenté de parvenir à connaître la nature de l'âme par le moyen de l'étude des phénomènes de sensation ou de connaissance. Et c'est ce qu'Aristote relate en deux questions. Dans la première, il fait connaître en quoi sont d'accord les philosophes qui entreprennent de

faire connaître l'âme par les faits du sentir. Dans la seconde, au contraire, on voit en quoi ces mêmes philosophes sont en désaccord.

29. Caractères communs des psychologies par le connaître. — Aristote parle d'abord des philosophes quels qu'ils soient qui parvinrent à définir l'âme, en tant que la nature de l'âme est rendue connaissable à l'aide des faits du connaître et du sentir. Ils font connaître l'âme par sa faculté de connaître et de sentir. Or, ils sont unanimes sur un point que tous enseignaient c'est que l'âme est un composé et qu'il entre dans sa composition certains principes. Il se fait que certains de ces psychologues *tenaient* que ces ingrédients qui composent l'âme sont multiples. Les autres philosophes au contraire, tiennent que l'âme n'est composée que d'un seul élément. Ce qui décidait les anciens philosophes à soutenir que l'âme est un composé constitué de principes c'est qu'ils tenaient pour évident un certain système arbitraire qu'ils s'étaient forgé de la vérité. Il y a, en effet, vérité en ceci que la connaissance se fait par une certaine ressemblance que la chose connue se constitue dans le sujet connaissant. Il faut donc que la chose connue acquière dans le sujet connaissant une manière d'être. Or, les anciens philosophes ont estimé que nécessairement c'est l'être naturel que la chose connue acquiert dans le sujet connaissant, entendant par être naturel le même être que la chose connue a en elle-même. Ils enseignaient de fait que c'est de ce dont se constitue la chose connue que doit se constituer la connaissance. Autrement dit, la connaissance est une ressemblance de l'objet connu ; donc elle doit être constituée semblablement à la constitution de cet objet connu. En conséquence, étant donné que l'âme connaît toutes les choses, il faut pour cette connaissance que l'âme ait dans sa composition les ingrédients dont est constitué l'être naturel de tous les objets.

Et c'est là leur thèse. En effet, ils n'ont pas su les deux modes d'être. L'un est l'être que l'objet connu a dans la représentation connaissante, soit qu'il s'agisse d'une représentation intellective soit sensible externe comme dans la représentation visuelle de l'œil, soit enfin dans la représentation du sens interne ou de l'imagination. L'autre manière d'être est par l'être que la chose a en tant que chose en elle-même, indépendamment de ce qu'elle est ou non chose connue. De ce que cet être est celui que la chose connue a en elle-même, il résulte que les caractères essentiels de l'objet sont les principes qui font que cette chose est ce qu'elle est. Il s'ensuit aussi que connaître les principes de la chose, c'est connaître la chose elle-même. Les philosophes dont nous relatons les opinions ont déduit de là que, du fait que l'âme connaît tous les objets, on devrait conclure que l'âme serait constituée des matériaux dont sont bâties toutes les choses. Et c'est leur sentiment à tous. Ils ne divergeaient d'opinion qu'en un point, c'est qu'ils étaient en désaccord au sujet du nombre des matériaux qu'ils admettaient : tous les philosophes, en effet, ne reconnaissaient pas les mêmes matériaux ou principes matériels constitutifs des connaissances et des réalités. L'un de ces philosophes enseignait qu'il n'y a qu'un seul et même principe ; l'autre en admettait au contraire davantage. L'un reconnaissait pour principe unique ceci, l'autre, cela. De telle sorte qu'il y a désaccord entre eux au sujet des principes admis respectivement par eux pour en constituer l'âme.

30. Différences entre les psychologues tirant des faits de connaître la nature de l'âme. — *b*) Aristote enseigne comment il y a désaccord entre les philosophes qui tirent des faits de représentation la définition de l'âme, et d'abord il relate l'opinion d'Empédocle. — Aristote remarque ceci : les anciens philosophes qui ont défini l'âme par l'étude des faits de conscience, enseignent que l'âme est composée matériellement, et que sa cause

matérielle, c'est-à-dire ce qui la constitue, ce sont les éléments dont sont bâties les choses connues. Or, de ces philosophes ceux qui n'admettent qu'un principe unique admettent que l'âme est cet unique principe. Ceux au contraire qui composent les choses de plusieurs causes matérielles ou principes constitutifs en concluent que l'âme est elle aussi une bâtisse dont ces éléments sont les matériaux. C'est le cas d'Empédocle. Celui-ci enseigne que l'âme est un ramassis de tous les éléments et il appelle âme chacun et tous.

A ce propos, il faut rappeler ici qu'Empédocle a admis six principes. Quatre sont matériels, à savoir par ordre de densité décroissante, la terre, l'eau, l'air, et le feu. Il y a, dit-il, de plus deux principes non matériels, respectivement l'un actif, l'autre passif. Le principe actif cause la désunion ou séparation, c'est la lutte. Le principe passif au contraire crée l'union, c'est l'amitié. De ce que l'âme connaît toutes les choses Empédocle conclut qu'elle est composée des principes variés de toutes les choses qu'il admettait. De la sorte c'est par la terre qui est en notre âme, que nous connaissons la terre qui est hors de notre âme.

De même c'est par ce que l'âme a d'éther, c'est-à-dire d'air dans sa composition qu'elle connaît l'air des choses qui sont en dehors de l'âme. De même par son eau intérieure elle connaît l'eau des choses extérieures à elle. Et même elle connaît le feu des choses extérieures par le feu intérieur, c'est-à-dire par le feu qui la constitue. C'est de même par la concorde qui est en notre âme comme principe constitutif que nous connaissons la concorde des choses extérieures à notre âme. C'est pareillement par la triste discorde qui est en notre âme que nous savons ce qu'il y a de discorde dans les choses. Aristote ici ajoute au mot discorde l'adjectif *triste* pour rappeler que l'emploi de l'épithète étant surtout le propre des poètes, cette épithète « triste » marque qu'Empédocle a composé en vers ses traités philosophiques.

b) Aristote enseigne l'opinion de Platon en disant : « Platon est aussi de ceux qui enseignent que l'âme est bâtie d'éléments, c'est-à-dire qu'il tient que l'âme est constituée de principes. Aristote prouve qu'il en est bien ainsi, c'est-à-dire que véritablement Platon admet que l'âme a pour matériaux ceux des choses. Cette thèse, Aristote l'établit par trois textes des œuvres de Platon. Le premier passage est un extrait tiré du dialogue de Platon intitulé le « Timée ». Là il est dit qu'il y a aux choses deux ingrédients qui matériellement entrent dans leur composition ; ces deux causes ou principes sont respectivement l'un et le divers. Il y a, en effet, un premier principe effectif naturel ou nature qui garde imperturbable et inchangée sa manière d'être et celle-ci est simple. Tels sont les abstractions ou éléments abstraits. C'est ce principe effectif ou nature que Platon appelle l'identique ou l'un. Par contre, il y a aussi un autre principe effectif ou nature qui ne garde pas inchangée sa manière d'être, mais au contraire éprouve des vicissitudes et subit des changements par divisions. C'est le cas des causes matérielles ou éléments concrets. C'est ce principe effectif concret qu'il appelle le divers ou le multiple. Ce sont ces deux principes, à savoir l'un et le divers, qui constituent, dit Platon, la composition de l'âme, non que ces principes entrent comme deux parties dans la composition de l'âme, mais ce sont en quelque sorte deux moyens dont l'âme se sert respectivement pour connaître les choses matérielles et les choses immatérielles. De l'existence de ces deux principes respectivement matériel et immatériel dans l'âme raisonnante il suit que celle-ci est moins noble et moins élevée que les pures intelligences, lesquelles étant exemptes de principe matériel sont tout à fait spirituelles. Par contre, cette composition fait que l'âme qui raisonne, connaissant le matériel et le spirituel, est plus digne et plus noble que les connaissants matériels, lesquels, faute du principe de l'un, ne connaissent que le contingent. Et la cause de tout c'est que, comme il a été dit, c'est seule-

ment par les matériaux dont se compose la chose connue que l'on peut en reconstruire la représentation ou connaissance qui reproduit cette chose. C'est pourquoi, étant donné que l'âme connaît toutes les choses et que l'identique et le divers font les frais de tout le connaissable, Platon posait en doctrine que l'âme est faite de ces deux principes, comme il a été dit. De telle sorte que, par ce qu'elle a en elle d'absolu, ou d'un, elle connaîtrait l'absolu des choses ou leur un nécessaire. D'autre part, à raison de ce qu'elle a en elle de relatif, c'est-à-dire de principe effectif ou nature des choses que Platon désigne par le mot principe du contingent, l'âme connaîtrait ce que les choses ont de phénoménal, c'est-à-dire les caractères matériels. C'est à ce langage que Platon s'en tient dans ses écrits. Car, s'agit-il de connaître des notions génériques ou communes, Platon ne manque pas de dire que c'est le principe de l'identité qui est dans l'âme qui se charge de connaître ces réalités abstraites. Par contre, s'agit-il de connaître ce qui est concret et expérimental, alors, au contraire, c'est au principe de la variété ou du contingent que Platon attribue la connaissance de ces objets connus. Ainsi se trouve expliquée la manière dont, dans le Timée, Platon tient qu'il y a dans l'âme un composé de double principe. Venons-en au deuxième extrait des œuvres de Platon établissant comment il a réellement soutenu que l'âme est un composé de principes.

d) Voici comment Platon établit encore que l'âme est constituée d'éléments. Il faut d'ailleurs rappeler ici ce que Platon a enseigné au sujet des intelligibles. Ceux-ci seraient des êtres subsistant par eux-mêmes sans dépendre de quoi que ce soit. Ils seraient aussi des êtres qui existent dans la nature non pas à l'état d'intelligibles en puissance mais d'intelligibles actuellement intelligibles. Enfin ils seraient à la fois la cause efficiente qui fait connaître les sensibles et qui les fait exister. Pour échapper à ces thèses platoniciennes, Aristote a été obligé de faire intervenir l'intellect

agent. De la thèse de Platon résultait que les êtres qu'il considérait comme substance ou être subsistant par soi, et intelligibles en acte étaient les êtres tels que nous les abstrayons par un travail d'analyse auquel se livre notre intelligence. Or, nous avons un double mode d'abstraire par l'intelligence. Un de ces modes va du particulier à l'universel ; ultérieurement nous abstrayons de ce dont nous avons abstrait. Nous trouvons ainsi les entités mathématiques. Celles-ci sont tirées par abstraction des abstractions tirées elles-mêmes des choses sensibles. Cela fait que Platon ne pouvait pas se contenter d'une sorte d'intelligibles, puisqu'il y a plusieurs sortes d'abstraits et qu'il a identifié abstractions et intelligibles. Dès lors, il fut forcé de reconnaître trois subsistants, c'est-à-dire les subsistants sensibles, les subsistants mathématiques et les subsistants intelligibles ou universaux, ces derniers étant la cause de laquelle proviennent par participation les choses non seulement intelligibles mais aussi les choses sensibles et les choses mathématiques. De plus, Platon enseignait que les nombres sont les causes des choses. Et cette affirmation était chez lui la conséquence d'une confusion : ne sachant pas discerner entre les deux acceptions du mot « un », il se méprenait, disant que le mot « un » pris dans le sens d'être a le même sens que le mot « un » pris dans le sens de principe du nombre, car, pour qu'une quantité soit un nombre, il faut que les éléments de cette quantité forment tous ensemble une unité ou tout total unique. Il résultait de tout cela que pour lui il reconnaissait pour cause des choses l'universel existant à soi seul comme substance séparée.

De même Platon disait que les nombres considérés en eux-mêmes étaient ce qui constitue la substance des choses. Et ainsi il tenait que les universaux ou généralités étaient constituées par les nombres. Il disait, en effet, que tous les ~~êtres devaient ce qu'ils étaient de particulier à un principe~~ spécifiant, à savoir à un nombre spécifiant. Platon appelait ce nombre un « spécifiant » parce que lui-même devait son

pouvoir spécifiant aux principes spécifiants dont il était composé. En effet, Platon analysant tous les nombres y trouvait deux principes spécifiants qui étaient les deux éléments constitutifs de tout nombre. Les deux principes de principes sont respectivement l'unité et la dualité. Car, vu l'impossibilité de tirer d'une unité plus que cette unité, il ne suffirait pas d'avoir l'unité pour engendrer tous les nombres. Il faut encore un certain principe de dichotomie ou de sectionnement de l'unité de façon à engendrer par cette division successive une multitude de plus en plus grande de segments ou fractionnements. Et c'est ce principe de division ou dichotomie que Platon appelle la dualité. Platon, en outre, d'après l'ordre graduel des concrétisations de moins en moins grandes, distinguait les trois degrés d'abstraction distinguant d'après le degré de généralité les trois espèces de sciences. En effet, les notions des sciences physiques, principes ou définitions naturelles des choses sensibles sont plus concrets que les définitions mathématiques. Celles-ci passent, en effet, sous silence les propriétés expérimentables, tandis que les notions physiques énoncent les propriétés qui frappent nos sens. Enfin, les définitions métaphysiques sont encore plus généralisées que les notions mathématiques, car ces dernières ne peuvent être réalisées que dans ce qui est expérimental ou sensible, tandis que les définitions métaphysiques se peuvent réaliser dans des êtres purement spirituels, c'est-à-dire incorporels ou ne tombant pas sous nos sens.

C'est en suivant cet ordre d'acquisition de nos connaissances que Platon énumère en donnant la première place aux notions scientifiques physiques, la deuxième aux mathématiques, la troisième à la philosophie première dite métaphysique, définissant les idées séparées, c'est-à-dire purement spirituelles ou types. Ceux-ci diffèrent des définitions mathématiques en ceci que, dans les mathématiques, dans une même espèce les individus diffèrent par le nombre. Tel, dans l'espèce unique triangle, il y a des individus

caractérisés par ce que les nombres qui expriment les côtés sont égaux tous trois ou inégaux tous trois ou deux seulement étant égaux. Mais dans les idées et substances spirituelles on ne trouve pas de congénères qui diffèrent numériquement En effet, n'ayant pas de matière, rien n'y peut individuer. C'est pourquoi Platon admet que chaque idée est un individu et non un genre. Ce sont ces idées que Platon constitue à l'aide des nombres, et selon lui c'est d'après ces nombres que se trouvent dans chaque idée les principes essentiels des choses sensibles. Ces principes à leur tour Platon les constitue à l'aide des trois dimensions respectivement première dimension ou longueur, deuxième ou largeur, troisième ou profondeur. En conséquence, il enseigne que l'idée de longueur est la première dualité. Une longueur géométrique est, en effet, délimitée par les deux points entre lesquels elle s'étend. L'idée de largeur est, dit Platon, la première trinité parce que, pour définir les deux dimensions d'un plan, il suffit de trois points non en ligne droite ou quelconques. L'idée de solide qui implique les deux premières dimensions et y joint la troisième, Platon l'appelle la première quaternité, car aucun corps solide ou à trois dimensions n'est aussi simple que le tétraèdre limité par ses sommets en quatre points non en même plan mais formant une pyramide à quatre faces triangulaires. C'est pourquoi comme principe de l'âme sentante, Platon admet une âme spirituelle ou substance qui serait la cause de l'âme sentante, et cette âme intelligente Platon la regarde ainsi qu'il regarde toutes les idées ou types substances caractéristiques des universels existant en soi. Platon constitue cette âme à l'aide des nombres, à savoir il la compose des deux nombres respectivement la dualité et l'unité, car pour lui l'un et le deux sont les types constitutifs de toutes les réalités.

e) Aristote expose le troisième dire de Platon, attestant que la théorie platonicienne est bien que l'âme est composée de principes. Platon, comme on l'a fait voir, tient

que les nombres sont la cause individuante et constitutive des choses. De là vient que donnant sa théorie de l'âme, Platon en vint à soutenir que l'âme ne parvient à connaître les choses que grâce à ce qu'elle est constituée des principes des choses, c'est-à-dire des nombres. C'est, dit-il, grâce à ses nombres que l'âme exécute toutes ses opérations de connaître. Pour connaître les choses, nous trouvons de fait dans l'âme diverses facultés, 1° l'intelligence ; 2° la science ; 3° l'opinion ; 4° le sens. Platon en conséquence tient que si l'âme est [illegible] de la faculté intellective et en exerce les opérations intellectuelles c'est grâce à ce que l'âme a dans sa composition une substance qui est le type ou idée de l'un. En effet, ayant eu parmi les éléments de sa nature la nature de ce type de l'un, l'intellect en se connaissant intérieurement par sa propre unité, connaît extérieurement l'unité des choses connues. Il en est de même de la science, car Platon tient que si l'âme connaît les choses scientifiques c'est à raison de la substance appelée dualité. Cette substance entre dans la composition de l'âme. L'âme l'atteignant en son intérieur atteint par là les choses scientifiques extérieures. La science est essentiellement une dualité, car elle ne fait connaître nécessairement qu'une chose par une autre, le particulier par le général ; elle discourt et va de principes vers les théorèmes pour démontrer des propriétés par les définitions ; elle procède des données ou principes de démonstrations concluant aux propositions qu'il fallait démontrer. Platon en ce qui concerne l'opinion l'attribue à l'âme à raison du principe de trinité ou de la triade. L'opinion suppose toujours, en effet, un principe et deux conclusions, en tout trois termes. En effet, l'opinion nous fait adhérer à une proposition à raison d'un motif mais avec la crainte de l'insuffisance de ce motif, de telle sorte que nous avons peur que la vérité ne soit précisément le contraire de la proposition à laquelle nous adhérons. Les trois éléments de toute opinion sont 1° la proposition souscrite ; 2° le motif d'y souscrire ;

3° la contraire dont l'opinant redoute la vérité. Enfin quant à la faculté de sentir, Platon l'attribue à la première quaternité qui entrerait comme substance élémentaire dans la composition de l'âme.

La quaternité est en effet la plus grande simplicité que puisse avoir un solide ou espace à trois dimensions, c'est la pyramide tétraédrique dont nous avons parlé. Or, le sens est la faculté de connaître les corps. Donc, comme toutes nos connaissances sont respectivement d'un de ces quatre types que nous venons d'énumérer à savoir 1° intellect ; 2° science ; 3° opinion ; 4° sens, Platon attribue ces quatre connaissances à l'âme à raison des participations que l'âme a respectivement à ces quatre natures qui sont respectivement l'idée ou type d'unité, de dualité, de tertiairité, de quaternité. Il en résulte qu'évidemment Platon enseigne la composition de l'âme séparée qui pour lui est l'idée d'âme. Cette composition consiste en ce qu'il entre dans l'âme comme éléments constitutifs de l'âme, les nombres. Ces nombres étant eux-mêmes les principes et les éléments des choses connues, l'âme peut connaître grâce à ce qu'elle a en soi les matériaux des choses extérieures. Et ainsi il demeure évident que Platon a enseigné que l'âme est un composé de principes constitutifs.

31. Systèmes psychologiques définissant par le mouvement et le connaître. — *f*) Aristote relate que certains philosophes définirent et parvinrent à caractériser l'âme en se servant tant des phénomènes de motion que de ceux de connaissance ou de sensation. Ils enseignaient que l'âme se montre, à la fois motrice de soi-même et cognitrice. Réunissant ces deux caractères apparents de l'âme, ces philosophes les ont fait tous deux entrer dans la définition qu'ils donnent de l'âme. C'est pourquoi ils ont dit : l'âme est nombre automoteur. Ils ont signifié par le mot nombre que l'âme a un pouvoir de connaître. Cela résulte de ce qui a été dit plus haut (30). En effet, dans

leur langage, dire que l'âme a le pouvoir de connaître les choses, c'était dire que l'âme avait dans sa composition la substance du nombre, laquelle substance ou nature est ce qui donne aux choses leur individuant et les spécifie formellement, faisant être déterminément chacune selon ce qu'elle a de particulier qui lui est propre. En ajoutant que l'âme se meut elle-même, ils entendaient faire connaître l'âme par un pouvoir de mouvoir ou force.

LEÇON CINQUIÈME

32. Individuation de chaque système psychologique. — *a)* Dans les leçons précédentes Aristote montre en quoi les anciens philosophes pouvaient se ranger en groupes ayant une même opinion psychologique au sein de ce groupe. Et ces groupements se faisaient parce que tous les psychologues se rangeaient ou bien dans la classe des philosophes qui tirent de l'étude du mouvement leur définition de l'âme ou bien de l'étude de la connaissance. Dans ce qui va suivre, Aristote va étudier comment les philosophes se sont diversifiés individuellement les uns des autres au sein de leur groupe. Et cette question il la subdivise en trois autres. Premièrement, Aristote montre où il faut voir l'origine de cette multiplication des systèmes philosophiques au sujet de la nature de l'âme. Deuxièmement, Aristote en vient à faire connaître en elle-même en particulier chacune de ces théories différentes en psychologie. Enfin, Aristote apprécie et juge ce qu'il y a à conclure de chacun dans la multiplicité des systèmes différents individuellement.

33. La cause de la diversité des différents systèmes individuels. — La source de la diversité des psychologies tient à ce que les philosophes anciens attribuaient à l'âme d'être composée d'éléments, comme

nous l'avons rapporté. Or les philosophes n'étant pas d'accord au sujet des principes constitutifs des choses, cette dispute entraînait comme conséquence que les philosophes n'étaient pas non plus d'accord au sujet des principes constitutifs de l'âme. Bien que les dits philosophes soient unanimes à admettre que l'âme est composée de principes, toutefois ils s'opposaient l'un à l'autre parce qu'ils ne disaient pas tous unanimement que l'âme est composée des mêmes principes. Mais étant différents d'avis au sujet des principes en général, ils étaient aussi en conséquence différents d'avis en particulier au sujet des principes dont est composée l'âme. Or ils diffèrent sur deux points dans leur théorie des principes. Premièrement, ils ne sont pas d'accord sur les substances des principes, c'est-à-dire sur « *ce qui est* » principe. Deuxièmement, ils ne sont pas d'avis unanime au sujet du nombre des principes. Ils discutent « *combien y a-t-il* de *principes* »? — Premièrement, quant à savoir quels principes étaient reconnus par ces philosophes, certains regardaient comme principe unique de toute chose le feu, d'autres n'admettaient que l'eau ; pour d'autres c'était l'air qui est principe unique. Certains philosophes n'ont admis que des éléments incorporels et immatériels. De ces philosophes font partie ceux qui ont admis que les nombres et les idées seront les seuls principes. D'autres ont admis à la fois des principes matériels et des principes immatériels. C'est le cas des platoniciens; ces philosophes, en effet, tiennent qu'il y a des principes sensibles et d'autres principes qui sont substances séparées exemptes de toute matière sensible. — Quant à savoir quel est le nombre des principes ou la quantité des principes, il y a aussi désaccord entre philosophes, car certains admettent un seul principe. Tel est le cas d'Héraclite qui n'admet que l'air pour seul élément. Un autre n'admet que le seul élément feu. D'autres, par contre, tiennent qu'il y a plus d'un élément. Tel est le cas d'Empédocle qui tient qu'il y a quatre éléments. Et une fois donné qu'ils admettaient

telle théorie au sujet du seul élément ou des éléments, ils en déduisaient que l'âme est à l'avenant, c'est-à-dire faite des mêmes matériaux dont sont bâties les choses C'est ainsi que ceux qui tenaient que les seuls éléments des choses sont matériels tenaient que l'âme n'est faite que de principes matériels. Tel est le cas d'Empédocle. Quant à Platon, la même chose lui arrivait, puisque, ayant admis qu'il y a dans les choses des principes non corporels, il était amené à en déduire que l'âme aussi aurait dans sa composition des substances spirituelles. Mais tous quels qu'ils soient ont estimé que l'âme est par excellence le moteur le plus motif qui soit.

34. Aristote relate les différents systèmes psychologiques. — *b*) Aristote montre en quoi chaque système de psychologie a son caractère individuel. Il faut, en effet, savoir que les choses sont toutes constituées d'un élément corporel unique ; aucun philosophe n'a osé avancer que cet élément unique serait la terre, tandis que chacun des trois autres éléments corporels avait son partisan exclusif. En effet, certains philosophes tiennent que le feu est seul élément de tout. D'autres philosophes enseignent que c'est l'air qui est l'élément unique. D'autres enfin que c'est l'eau l'élément unique. Il ne s'est trouvé personne pour faire de la terre un élément psychologique si ce n'est le philosophe qui a admis quatre éléments. Empédocle, en effet, reconnait la terre comme étant un de ses quatre éléments. Et la raison pour laquelle il ne s'est pas trouvé de partisan de la théorie de la terre élément unique, c'est que la terre étant par définition le corps de densité maximale semble plutôt un composé d'éléments agglomérés qui de moins denses ont été rendus plus denses en se concentrant, et ainsi la terre apparaît moins comme étant un principe constitutif d'autre chose qu'un composé de condensation de ces éléments moins denses que la terre. Et à ce sujet voici les trois questions qu'il aborde. Premièrement, Aristote relate

l'opinion des philosophes qui tiennent que le premier principe des choses est le feu et par conséquent que le feu est le premier principe de l'âme. Deuxièmement Aristote expose le système du philosophe enseignant que le seul principe des choses est l'air, lequel est aussi par conséquent le principe unique de l'âme. Enfin Aristote expose le sentiment des philosophes qui opinent que le seul principe des choses est l'eau et qu'en conséquence l'eau seule entre dans la composition de l'âme. A ce sujet il faut savoir que, quant au premier élément qu'est le feu, il semblait à quelques philosophes que se mouvoir et connaître étant les deux faits attribués par excellence à l'âme, il fallait que l'âme soit par nature ce qui est à la fois moteur par nature et connaissant par nature. Or, il leur a paru que c'est l'élément de moindre densité qui est à la fois le plus connaissant et le plus moteur. Mais, comme le feu est par définition le corps de densité minimale, ils en concluaient que c'est le feu qui est l'élément constitutif de l'âme. Le feu est, en effet, l'élément de densité minimale. Il a la moindre masse sous un volume donné. Il lui est donc propre de prendre la plus grande accélération sous l'influence d'une force donnée. Et à raison de cette plus grande vitesse, il est à même masse le corps de plus grande quantité de mouvement et de plus grande énergie. Or, bien que ce système de la nature ignée de l'élément unique et de l'âme ait beaucoup de partisans, c'est Démocrite qui est le plus marquant des protagonistes de cette doctrine, car il l'a soutenue avec le plus de subtilité et de raison. Notamment c'est lui qui a le mieux fait voir comment cet élément unique est celui qui est le mieux indiqué, *tant par les phénomènes psychologiques du connaître que par ceux du mouvoir*. Démocrite tient, en effet, que, comme il a été dit, tout soit fait d'atomes. Et bien que selon lui, les différents atomes soient les principes des différentes choses, néanmoins il prétendait que, parmi les atomes, ceux qui sont de figure sphérique constituent l'élément appelé feu. En conséquence, il tenait

que l'âme est faite d'atomes sphériques. Ces atomes sphériques, disait-il, doivent à ce qu'ils sont premiers principes de permettre à l'âme de connaître, comme aussi ces mêmes atomes doivent à ce qu'ils sont sphériques de mouvoir. En somme, l'âme, à raison de ce qu'elle est bâtie de ces sphériques corpuscules indivisibles, peut, disait Démocrite, connaître tout et mouvoir tout. Aussi, en affirmant que l'âme est faite de ces atomes sphériques, il tombait d'accord avec les philosophes qui tiennent que tout est fait de feu.

c) Aristote relate l'opinion d'Anaxagore. Ce dernier concorde avec la dernière opinion énoncée en ce qu'il admettait aussi que l'âme est connue à raison des phénomènes de connaître et de mouvoir. Anaxagore parfois, il est vrai, semble tenir que, comme il a été dit plus haut, autre chose est intelliger et autre chose vivre. Mais parfois il emploie l'un pour l'autre ces deux mots, les confondant comme des synonymes ; pour lui, l'âme qui fait vivre et l'intellect qui fait intelliger ne font qu'une seule et même nature. Lui aussi disait que l'âme meut et connaît. Comme d'ailleurs il tenait que l'essence de la connaissance c'est de mouvoir, et que de même l'essentiel, d'après lui, de l'intelligence c'est de mouvoir, il en arrivait à identifier l'âme et l'intellect. Mais des autres philosophes comme Démocrite, Anaxagore se distingue en ceci que Démocrite tient que la nature de l'âme est corporelle, puisque composée de principes corporels. Anaxagore au contraire, tient que l'âme est 1° *simple*, c'est-à-dire qu'il exclut que l'âme puisse avoir dans son essence plusieurs substances ; 2° *sans mélange de matière*, par ces mots il exclut que l'âme puisse être assemblée avec une autre substance pour former ensemble un mixte ou composé ; et 3° *pure* pour nier que l'âme puisse admettre en son sein une autre substance qui s'ajouterait à elle. Mais Anaxagore attribue au même principe, c'est-à-dire à l'intellect, à la fois de mouvoir et de connaître. En effet, en vertu de la définition même du mot intelliger, tout intelligent est un connaissant. Quant à dire que toute âme

soit motrice c'est une thèse propre à Anaxagore, car, comme on l'a dit plus haut, il a posé en principe que l'univers est mené par l'intellect.

d) Aristote expose l'opinion d'un certain philosophe nommé Thalès. Celle-ci ne concorde avec les susdites que sur ce point : Thalès enseigne que l'âme est ce qui a la vertu de mouvoir. Ce philosophe, c'est-à-dire Thalès, fut un des sept sages de la Grèce. Il se différencie des six autres en ce que seul il s'occupe de physique. Les six autres au contraire se bornaient à étudier la morale. Thalès est le premier en date parmi les savants qui se sont occupés d'étudier la nature. Aristote emploie les mots : *Thalès est de ceux qui se souviennent de la nature liquide que tout vivant avait lorsqu'il n'était que germe de semence.* En conséquence, ils voulaient que de même la nature liquide soit l'origine principe de tout, comme elle est l'origine principe de tout vivant. Ce Thalès, en effet, concluait cela de l'étude de la nature liquide des germes de tout vivant. Il voulait que ce qui est l'origine des vivants soit aussi l'origine de tous les êtres. Or, comme les germes ou semences de tous les vivants ou animés sont liquides, il voulut que ce qui est par-dessus tout l'humide par excellence soit le principe de toutes les réalités, et comme ce qui est essentiellement et par définition humide c'est l'élément appelé eau : il dit que cet élément ou eau est le principe de toutes les choses. Cependant l'opinion de Thalès ne consiste pas en ce qu'il enseignerait que l'âme est de l'eau. Mais il appelle âme ce qui a une vertu motrice. De là, comme il y a une certaine pierre appelée aimant ou pierre magnétique et que cette substance attire le fer, Thalès en conclut que le dit aimant a une âme puisqu'il a une vertu attirant le fer à soi et ainsi le mouvant. On cite donc ici Anaxagore et Thalès, non pas parce qu'ils disent que l'âme est respectivement feu ou eau, mais à raison de ce qu'ils enseignent que l'âme est ce qui a soit le pouvoir de connaître et de sentir, comme le dit Anaxagore, — soit le pouvoir de mouvoir, comme le dit Thalès.

e) Aristote expose le sentiment des philosophes qui tiennent que l'âme est ce qui est air et ainsi premier principe. Or ces philosophes sont au nombre de trois. D'abord Aristote relate l'opinion de Diogène. Celui-ci voulait que l'air soit le principe de toutes les choses, et soit le plus subtil des corps. De là il concluait que l'âme est de l'air, et parce qu'elle est le plus subtil, elle est ce qui a le pouvoir de mouvoir et de connaître. Et elle a ce pouvoir de connaître parce que, disait Diogène, le principe constitutif de tous les êtres c'est l'air. Comme la connaissance se réalise en refaisant une image ou ressemblance de ce qu'est la chose connue, comme nous l'avons expliqué, il fallait que l'âme pour connaître ait à sa disposition les mêmes matériaux que ceux dont les choses sont faites. Quant à la puissance de mouvoir, l'âme l'a à raison de ce que l'air qui la compose a le moins de masse de tous les corps. Sous l'effort des forces il prend donc les plus grandes vitesses et ainsi il est surtout le corps qui a le maximum de mobilité.

f) Aristote relate l'opinion d'Héraclite. Celui-ci ne considérait pas qu'un seul élément simple était le principe de toutes les choses, mais enseignait au contraire que ce rôle d'élément commun de toutes les choses de l'univers est réservé à un corps auquel se rattache l'air. Héraclite ne voulut pas d'un élément qui serait corps simple n'étant qu'eau ou que feu ou qu'air, mais au contraire il pose comme élément un igné, un intermédiaire entre l'air, l'eau et le feu. — La raison de sa doctrine, c'est qu'il n'admet que des principes matériels. Dès lors, n'admettant pas que les principes matériels sont par les principes formels portés à un quantum moyen, il faut bien que les principes matériels qu'admet Héraclite soient par eux-mêmes spécifiés en étant individualisés grâce à une moyenne finie et certaine qui les détermine. Dès lors il crut bon de dire que ce principe moyen est la vapeur. En conséquence il voulait que l'âme soit de la vapeur. En effet, il disait : l'âme est surtout cognitive et motrice. Héraclite tenait cette opinion : les

choses sont en perpétuel devenir ; rien, disait-il, ne peut être stable, pas même une heure. Et dès lors, aucune assertion stable ne peut être affirmée puisqu'on la dit d'une réalité et puisque aucune réalité n'est stable en soi. Car ce que l'on dit doit être à l'avenant de ce dont on le dit. Aucune expression stable ne pourrait rendre fidèlement une réalité qui est instable. De là, puisque de toutes les réalités c'est la vapeur qui est la plus instable, Héraclite en fait le principe universel. Et aussi il fait de vapeur l'âme. Héraclite attribue à la vapeur de connaître, car elle est principe, et de mouvoir, car c'est le plus impondérable et le plus fluide des corps.

g) Aristote relate l'opinion d'Alcméon. Ce dernier avait un avis qui ne concordait que sur un point avec les systèmes susdits, à savoir qu'Alcméon aussi reconnaissait l'âme comme un principe moteur et ainsi la faisait ce qu'il y a de plus mobile. De ce qu'elle était en mouvement perpétuel Alcméon concluait que l'âme est assimilable aux choses immortelles, c'est-à-dire aux corps célestes. En conséquence l'immortalité de l'âme pour Alcméon est de même espèce que l'immortalité des corps célestes. Alcméon tenait que l'âme est de nature immortelle et par conséquent divine. Il faisait l'âme mobile d'un mouvement incessant comme la lune, le soleil et les autres corps du ciel, lesquels sont incessamment en mouvement et sont immortels. Car, d'après Alcméon, de même que c'est le mouvement qui cause dans les corps célestes leur immortalité, ainsi c'est aussi le mouvement qui cause dans l'âme son immortalité, et à raison de ce mouvement l'âme est définie le mobile le plus mû qui soit.

h) Maintenant Aristote relate l'opinion de ceux qui font de l'eau le premier principe des choses. Il y a, en effet, quelques élèves et disciples de Thalès, qui, comme on l'a dit, veulent étendre à tout le principe d'une chose en particulier. Or, ces philosophes voyant que les corps vivants ont pour origine, une semence qui est liquide, ont généralisé

cette origine en l'étendant à tout, et en disant que le principe de toute chose c'est l'humide. Comme en fait, l'eau est l'élément qu'on définit en le distinguant des autres parce qu'on le définit le fluide, ils en ont conclu que l'eau est le principe de toutes les choses. Et jusque-là ils suivaient l'enseignement de leur maître Thalès. Mais Thalès se séparait d'eux en ce que, tout en disant que l'eau est le principe des choses, il s'abstenait toutefois de dire que l'âme est de l'eau. Il se contentait de dire, comme nous l'avons relaté, que l'âme est la force qui donne à l'eau son pouvoir moteur. Mais les sectateurs grossiers de Thalès dont il est question ici ont tenu, eux, que l'âme est eau, et de leur nombre est Hippon. Or, cet Hippon blâmait quelques-uns de ses congénères qui enseignaient que l'âme c'est le sang. Hippon, pour les réfuter, disait : Le sang n'est pas l'origine des choses animées, c'est la semence qui est leur origine. Ils ne reconnaissaient pour l'eau qu'un rôle de principe de principe. Ils disaient, en effet, que le sang qui est l'origine avait lui-même une origine, à savoir l'eau, car c'est à l'eau qu'il devait d'être fluide. Pour ce motif ils disaient : L'eau est le principe en tant qu'elle est l'âme première, tandis que le sang est l'âme par participation ou seconde.

i) Aristote relate l'opinion d'un philosophe qui, se plaçant davantage au point de vue de la connaissance pour étudier l'âme, en est arrivé à la définir de façon plus grossière encore, en disant purement et simplement que l'âme est du sang, sans reconnaître à ce sang un principe premier, l'eau. L'argument qu'apporte ce philosophe, c'est que dans l'animal on s'aperçoit que partout où le sang ne circule pas, la sensation fait défaut. Or, puisque l'âme est ce qui fait qu'on connaît, il en conclut que l'âme est le sang, puisque c'est par défaut de sang qu'on perd la conscience animale. Exsangues sont, par exemple, les ongles et les dents. Or cette absence de sang leur cause leur impossibilité de sentir. Toutefois les nerfs sont dépourvus

de sang, cela ne les empêche pas d'être les organes pouvant le mieux sentir. Telle est l'opinion de Critias.

Mais le lecteur pourrait demander à Aristote pourquoi la psychologie ne traite pas des opinions qui ont défini l'âme en disant qu'elle est de la terre. Pour répondre à cette question possible, Aristote fait observer ce qui suit :

k) Les psychologues ne se sont occupés de l'âme que comme application de la théorie générale des éléments. Or la terre n'a trouvé aucun philosophe *qui la voulût bien prendre pour élément*, c'est-à-dire qu'aucun philosophe faisant la théorie des éléments n'a voulu admettre que la terre est l'élément de toutes les choses. Il n'y a que deux exceptions à cette règle. Premièrement, Empédocle a composé l'âme de tous les principes et par conséquent de la terre qui est un des principes. Deuxièmement, Démocrite a admis que tout ce qui existe est principe ; donc la terre existant, il faut bien qu'elle soit principe.

35. Exposé du problème et théorie véritable donnée par Anaxagore. Conclusion d'Aristote au sujet des principes des choses ou causes matérielles, c'est-à-dire des éléments physiques. Valeur exceptionnelle d'Anaxagore. — *l)* Aristote analyse tout ce qui a été dit et en tire par synthèse un exposé de ce qu'est d'après lui le thème du problème de l'âme. Et d'abord il le fait au sujet de la question de savoir quels sont les principes des choses. Secondement, il le fait relativement à la question de savoir quelle est la classification des principes des choses en tant qu'ils s'opposent l'un à l'autre comme des contraires s'opposent entre eux, le principe expansif s'opposant au non expansif et le solide au fluide.

En ce qui concerne la question des principes eux-mêmes, les philosophes dont nous nous occupons reconnaissaient à l'âme trois propriétés essentielles servant à la définir. Ces propriétés sont : 1° elle est ce qui a le moins de masse ;

elle est ce qu'il y a de plus impondérable, de moins corporel ; 2° elle est ce qui est cognitif et faisant savoir ou donnant conscience ; 3° elle est ce qui est principe moteur ou agent motif ou cause de motion. Or ces trois caractères essentiels de l'âme, à savoir la propriété de connaître, de mouvoir et d'être incorporelle, ces philosophes les considéraient comme dues à ce que l'âme est principe ; car, pour eux, un principe c'est ce qui ne peut pas être décomposé et est de sa nature d'une unité indivisible, sans participation de quoi que ce soit. De même, il appartient à la définition même d'un principe d'être cognitif par soi, car, comme nous l'avons rappelé, connaître c'est reconstituer en effigie les choses connues, et cette effigie doit être une ressemblance des choses connues en ce qu'elle est faite des mêmes matériaux que les choses connues. Ces philosophes tenaient donc que l'âme est faite d'éléments ou que l'âme est les éléments. En effet, pour eux, il fallait que, pour reconstruire les choses en effigie, l'âme soit les matériaux des choses ou qu'elle soit faite des matériaux des choses.

Anaxagore fait exception à cette opinion, car, pour lui, la condition que doit réaliser l'âme pour connaître c'est, au contraire, d'être exempte de ce dont est constituée la chose connue, et ainsi l'intellect doit, pour intelliger le sensible, être tout à fait exempt de choses sensibles. De même, parce que le propre d'un principe c'est d'être, en vertu de sa définition, quelque chose de peu matériel et de subtil, ils en concluaient que l'âme est principe moteur. En effet, sous l'effort d'une force donnée c'est le corps de masse minimale qui prend la plus grande accélération. Or, le principe étant de masse minimale et prenant cette accélération maximale, a la plus grande quantité de mouvement ou force, car la quantité de mouvement est, à même masse, proportionnelle à la vitesse, laquelle est ici maximale parce que l'accélération est maximale. Enfin, à raison de l'universalité des connaissances de l'âme, ces philosophes enseignent qu'elle est le principe le plus universel, c'est-à-dire qu'elle est composée

de tous les principes sans en oublier un seul. C'est leur enseignement à tous parce qu'ils font leur théorie psychologique en application de leur théorie des principes. C'est ainsi que le fait, pour un philosophe de cette espèce, de n'admettre qu'un seul et unique principe des choses a pour conséquence qu'il n'admet pas que l'âme soit autre chose que ce seul et unique principe. C'est, par exemple, ce qui a été montré pour les opinions admettant respectivement pour principe unique le feu, ou l'air, ou l'eau. De même tous les philosophes qui enseignent plusieurs principes des choses sont amenés par là à soutenir que l'âme est ces principes multiples ou bien que l'âme est composée de ces principes divers.

m) Aristote ayant mis à part Anaxagore, le signale parce que tous les autres philosophes sont tombés d'accord pour dire que l'âme est composée des principes des choses, et le motif qu'ils en donnaient c'est qu'ils croyaient que, pour connaître, il fallait reconstruire dans le sujet connaissant la représentation à l'aide des mêmes matériaux de construction qui construisent au dehors du connaissant la chose connue. Mais Anaxagore n'a pas souscrit à leur proposition : il nie qu'il faille connaître par des matériaux semblables à ceux du connu. Ici Aristote fait bien voir en quoi consiste cette place à part qui revient à Anaxagore. Aristote dit : Anaxagore est le seul philosophe ayant enseigné la spiritualité de l'âme qui intellige. Il est le seul qui ait soutenu que l'intellect ne perd pas son pouvoir d'intelliger en l'exerçant et dans la mesure de cet exercice. C'est le seul qui ait enfin soutenu que, pour intelliger le sensible, l'intellect doit être exempt lui-même de tout le sensible qu'il intellige. En tous ces trois points Aristote est disciple d'Anaxagore. Toutefois Anaxagore a laissé dans l'ombre la question de savoir comment se réalisait cette intellection. Il est réservé à Aristote de résoudre cette question dans la suite du présent traité. [Mais disons dès à présent qu'Anaxagore a eu raison de répudier la théorie de la connaissance intellec-

tuelle universellement admise avant lui, et il a donné la véritable thèse de la spiritualité de l'âme intelligente].

36. Aristote formule que l'âme est principe de vie ; théorie véritable des contrariétés qui se rencontrent dans les principes. — *a*) Aristote formule son système au sujet des contrariétés qui opposent entre eux les éléments. Il y a, dit Aristote, des philosophes qui, comme Empédocle, opposent les éléments deux à deux par groupes de contraires. Ce sont les mêmes philosophes qui, en conséquence, font consister l'âme en un assemblage de ces principes contraires l'un à l'autre, c'est-à-dire émules l'un de l'autre. Telle est la philosophie et par conséquent la psychologie d'Empédocle. Ce philosophe, en effet, tenant en physique qu'il y a des éléments ayant respectivement un volume propre, ou un volume non propre, une figure propre, ou une figure non propre, ces éléments s'opposent contrairement l'un à l'autre comme l'idée de propre ou de naturel s'oppose contrairement à l'idée de violent artificiel ou imposé par le récipient ou l'ambiant. Les solides ou terre, en effet, ont une figure propre mais un volume imposé. Les liquides ou eau ont une figure imposée et un volume imposé. Les corps expansifs rigides ou feu ont un volume propre et une figure propre. Les gaz ou air ont un volume propre et une figure imposée. On dit encore : l'eau est 1° fluide et 2° non expansive ; l'air est 1° fluide et 2° expansif ; la terre est 1° solide, 2° non expansive ; le feu est 1° expansif et 2° solide.

Les quatre éléments s'opposent en groupes et en sous-groupes. Le groupe 1° des expansifs ; 2° des non-expansifs. Chacun de ces groupes se subdivise en solide et liquide. Par contre, on peut aussi distinguer deux groupes : 1° solide ; 2° fluide et dans chacun des groupes subdistinguer l'expansif et le non-expansif. La propriété de l'expansion est exprimée par Empédocle à l'aide du mot chaleur, car la chaleur tend à majorer le volume. De même, la propriété

de la fluidité s'exprime par le mot « humide » dans le langage d'Empédocle.

Les contraires sont alors 1° chaud-froid : 2° humide-sec. Empédocle, attribuant aux choses 1° la contrariété chaud-froid ; 2° la contrariété solide-fluide, en concluait que l'âme a aussi ces deux contrariétés, c'est-à-dire la propriété 1° de majorer ou de diminuer sa force de solidité ; 2° de majorer ou de diminuer sa force d'expansion. Empédocle tient que c'est par l'eau qui est dans l'âme que nous connaissons l'eau qui est dans les choses connues. De même ce serait par la terre qui est dans l'âme que nous connaîtrions la terre qui est dans les choses connues, et ainsi de suite pour les autres éléments. Mais certains philosophes ont entendu autrement la théorie de la contrariété des principes : ils tiennent que l'âme comme aussi l'univers n'est constituée que d'un principe unique et ils ont défini l'âme en disant qu'elle est la qualité de cet élément unique. Ceux qui tiennent que le feu est le seul élément veulent que l'âme soit la qualité du feu, c'est-à-dire la chaleur du feu ou la force qui lui donne la solidité et l'expansion. Les autres, qui veulent que l'élément unique des choses soit l'eau, tiennent que l'âme est la qualité de l'eau, c'est-à-dire la fluidité et l'absence d'expansion, la propriété qu'a le fluide non-expansif de n'opposer aucune force de frottement aux forces dites de roulement faisant gyrer une molécule sans varier sa distance l'éloignant de sa voisine de système. Donc, d'après la qualité des forces qui lient les points d'un système, on distinguera des forces radiales ou d'expansion et tangentielles ou de résistance à la déformation. Ce sont ces qualités des forces qui font définir l'âme par la qualité de la chaleur ou expansion ; d'autres philosophes la définissant par la qualité de froid ou la non-expansion, et ainsi de suite pour chacun des éléments. C'est de là que viennent les étymologies des mots psychologiques. En effet, les philosophes qui voulaient que l'âme ait la propriété ou qualité active du feu, faisaient dériver le mot grec « *zin* » ou « *zoin* » qui signifie vivre du

mot « *zeein* » qui signifie brûler de chaleur. En effet, l'âme est ce qui fait vivre et pour eux vivre c'est brûler. Au contraire, les philosophes qui faisaient de l'âme la qualité des choses froides, c'est-à-dire non expansives ou sans force de dilatation, l'appelaient « *psichron* », ce qui signifie froid ; et de là l'étymologie du mot « *psichi* » qui en grec signifie âme. L'âme, pour eux, est ce qui entretient par le froid la fonction respiratoire et maintient en vie l'animal. Il appert de là que la définition que les premiers donnaient de l'âme c'est que c'est ce qui fait vivre, tandis que les autres disaient : l'âme c'est ce qui fait respirer. Ceux qui définissaient l'âme par la vie concluaient : donc l'âme est de la nature de la chaleur. Ceux au contraire qui définissaient l'âme par la respiration, disaient en conséquence : l'âme est de la nature du froid.

Aristote conclut ici tout cet exposé des opinions. « J'ai, dit-il, exposé au sujet de la nature de l'âme toutes les opinions en cours, et je ne me suis pas borné à l'érudition : j'en ai fait l'histoire, car j'ai montré ce que chacune avait d'essentiel, c'est-à-dire le motif qui la faisait admettre comme opinion ».

LEÇON SIXIÈME

37. Quels sont les trois énoncés réfutés et dans quelle mesure sont-ils réfutés. — *a*) Jusqu'à présent Aristote a fait connaître les opinions des philosophes autres que lui et leurs opinions au sujet de la définition à donner à l'âme. Mais désormais Aristote va critiquer ces opinions. Or il y a trois énoncés de propriétés essentielles que les anciens ont utilisées pour définir l'âme, à savoir premièrement, l'âme est ce qui est principe de motion ; deuxièmement, l'âme est principe de connaissance, et troisièmement, l'âme est un très incorporel ou très subtil. Les deux erreurs que la critique doit réfuter sont principale-

ment les deux premiers énoncés, ceux qui font de l'âme le principe 1° de motion ; 2° de connaissance. Le troisième énoncé, à savoir que l'âme est un très subtil n'est pas entièrement à réfuter mais partiellement seulement. En effet, si le très incorporel doit s'entendre à la lettre, c'est-à-dire dans le sens de quelque chose qui n'est absolument pas un corps, alors cet énoncé exprime la vérité. En effet, incontestablement, sans hésitation il faut nier que l'âme soit un corps ou qu'elle soit matière. Mais au contraire, si on entend les mots « très incorporel » dans un sens quantitatif ou de mesure et non dans un sens absolu, et qu'on entende alors ces mots dans le sens que l'âme serait relativement corporelle, c'est-à-dire plus incorporelle qu'une autre chose mais qu'elle serait encore corps encore que peu dense, dans ce cas cet énoncé est tout à fait erroné. C'est pourquoi Aristote des trois énoncés n'en repousse que deux, à savoir, il nie 1° que l'âme soit définissable comme principe de motion ; 2° que l'âme soit définissable comme principe de connaissance.

Cette critique se partage en trois parties. Dans la première, Aristote étudie l'âme pour montrer que les philosophes qui définissent l'âme comme cause de motion sont critiquables. Dans la deuxième, est rétorquée l'opinion des philosophes qui tiennent que l'âme est principe de connaissance. Dans la troisième, Aristote se demande si mouvoir, sentir, intelliger se peuvent attribuer à l'âme comme à un agent principe unique de ces trois opérations, ou s'il faut reconnaître que trois facultés différentes sont respectivement le principe actif de ces trois actes.

38. Aristote réfute les opinions qui définissent l'âme par le mouvement. — Cette première question en pose deux autres. Dans la première, Aristote s'escrime contre les philosophes mécanistes : ils en sont arrivés à dire que l'âme est essentiellement cause de motion parce qu'ils postulent que l'âme elle-même est le principe

de motion. Dans le deuxième point, Aristote bataille pour réfuter les philosophes qui, indépendamment de ce qu'ils font de l'âme le principe de motion, ajoutent en outre que l'âme est un nombre se mouvant soi-même.

La première partie de la question se subdivise en deux : d'abord Aristote combat les opinions qui attribuent à l'âme la motion à raison de théories du mouvement tirées des faits mêmes de motion psychologique. En second lieu, Aristote s'en prend aux opinions de ceux que n'attribuent à l'âme d'être principe de mouvement qu'à raison d'une théorie autre qu'ils se sont faite du mouvement en étudiant les mouvements différents des mouvements psychologiques.

Cette subdivision à son tour se subdivise en deux sous-subdivisions. D'abord, en général, Aristote prend à partie tous ceux qui disent que l'âme est principe de mouvement. Puis, descendant dans le détail des opinions qu'il combat, Aristote traite en manière de questions spéciales les différentes réfutations particulières respectivement à chacun des systèmes qui lui sont ici adverses.

Enfin, poussant plus loin encore la subdivision bipartite, il fait connaître d'abord la tâche qu'il se propose de fournir, puis il d[illegible] ensuite en second lieu les arguments qui lui permettent de prester la réfutation qu'il avait en vue de donner.

Premièrement donc, conformément à l'ordre que nous venons d'indiquer, il résulte, dit Aristote, en tout premier lieu de ce qui vient d'être exposé, qu'au point de vue de la réfutation nous avons à rétorquer deux propositions des philosophes : 1° celle qui affirme que l'âme se définit par l'étude du mouvement ; 2° celle qui dit que l'âme se définit par l'étude de la sensation. Et la première de ces deux opinions est celle que nous réfuterons maintenant d'abord. Il est commun à tous les philosophes qui ont défini l'âme par le mouvement que tous souscrivaient à cet adage : Tout ce qui est moteur doit, pour mouvoir, subir soi-même une motion. De là, puisque la définition même

de l'âme la fait connaître naturellement en disant qu'elle est ce qui est moteur, ils croyaient qu'il fallait aussi mentionner dans la définition de l'âme qu'elle est ce qui subit une motion. Ils ajoutaient qu'être mue est propriété nécessaire de l'âme et qu'en vertu même de la définition qui dit ce qu'est une âme, toute âme est mue. De là ils concluaient : être mue est le propre et l'essentiel de l'âme ; il faut donc la définir en disant qu'elle meut et est mue, autrement dit qu'elle se meut elle-même, étant son propre mobile et son propre moteur. Pour nous, dit Aristote, nous combattrons deux choses : premièrement cette opinion ; 2° ce motif pour lequel ces philosophes l'ont soutenue, car thèse et motif sont également erronés. Le principe qu'ils posaient comme évident exagère, car il est faux que tout ce qui fait subir un changement de vitesse subit soi-même un changement de vitesse. Que ce soit faux c'est ce que prouve à suffisance le huitième livre des physiques. Là on établit cette proposition : il y a un moteur qui n'est pas mobile. Et pour autant que c'est nécessaire ici, on peut prouver brièvement que, de ce que quelque chose meut, il ne s'ensuit pas que ce quelque chose qui est moteur soit pour cela mû. Il est manifeste, en effet, que, de ce que quelque chose meut, il suit que ce quelque chose est en acte. Mais de ce que ce quelque chose est mû, il suit aussi que ce quelque chose est mû. Donc la thèse que nous combattons est réfutée par l'absurde puisqu'elle conduirait à ce résultat inadmissible ; à savoir que ce quelque chose qui est en acte serait en même temps le quelque chose qui est en puissance.

Or il est une contradiction dans les termes que de dire qu'au même point de vue la même chose est puuissance et acte, car puissance et acte sont deux notions mutuellement contraires l'une à l'autre. Mais après avoir réfuté le soutènement de la thèse adverse, venons-en à démolir la thèse adverse elle-même et demandons-nous si oui ou non l'âme est mue. Nos adversaires, en effet, avaient deux affirmations

dans leur thèse. 1° Ils soutenaient que l'âme est mue. 2° Ils ajoutaient : la motion que subit l'âme doit être énoncée dans la formule de la définition de l'âme. Aristote dénie l'une et l'autre de ces parties de la thèse adverse. Il fait cette réserve : « *dans certains cas* » l'âme peut être dite mue. Il emploie ces mots généraux « *dans certains cas* » parce que plus tard, dans la suite de ce traité, Aristote entend préciser ces cas et montrer que, s'il est faux de dire : l'âme est elle-même par définition ce qui subit le mouvement et ainsi se meut soi-même ; par contre, il est correct et admissible de dire que l'âme est quelque chose de ce qui est mû, à savoir qu'elle est accident de ce qui est mû. En effet, le corps est mû et l'âme est ce qui s'ajoute comme accident ou adjectif au corps pour en faire un corps vivant. Et dans ce sens on peut attribuer à l'accident adjectif ou prédicat, c'est-à-dire à l'âme, la motion qui est le fait de la substance, c'est-à-dire du substantif corps auquel l'âme vient donner par adjectif la spécification de vivant.

Et d'abord rappelons que c'est ce qui fut dit dans le huitième livre des physiques. On y lit, en effet, qu'il n'est pas nécessairement vrai que tout mouvant soit un mû. Et encore quand un moteur se meut lui-même, il faut distinguer dans tout automoteur deux choses : 1° le moteur ou chose qui meut ; 2° le mobile ou chose qui est mue. La première fait subir le mouvement, la seconde subit le mouvement. De plus il est impossible que de ces deux choses celle qui meut soit par soi ou substantiellement elle-même ce qui est mû ; elle ne peut être que par accident ou accession le mû, c'est-à-dire en tant qu'elle est avec le mû une seule chose, à savoir l'automoteur. Ainsi la motion peut être affirmée du mû par substance et peut être affirmée du moteur par accident. Dans les animaux il en est ainsi, car bien que la partie motrice ou âme de l'automoteur qu'est l'animal ne puisse par définition ou par substance être dite en mouvement, néanmoins elle peut par accident

être dite en mouvement, car le corps qui est la partie qui est mue fait partie de l'automoteur et on peut par extension dire du tout et ainsi de l'une des deux parties, c'est-à-dire de l'âme, ce qui est par soi vrai de l'autre partie, c'est-à-dire du corps. En effet, tout ce qui est mû a deux façons d'être mû. En effet, ou bien la chose mue est mue par soi, étant elle-même mue, ou bien elle est mue par autre chose que soi, c'est-à-dire que, sans être mue elle-même, elle fait partie d'un ensemble et que le mouvement d'autres parties de cet ensemble est attribué par extension à l'ensemble et ainsi à la partie qui par soi est sans mouvement. Une chose est mue par substance parce qu'elle est elle-même mue, tel est le cas d'un navire qui est en mouvement lui-même. Au contraire, une chose est mue par accident lorsque, sans être mue elle-même, elle est associée à une autre et si, à raison de son association, on lui attribue par extension le mouvement ce n'est que par le mouvement de l'associé formant avec elle un même ensemble et à raison de ce qu'elle est dans cet ensemble dont une partie est mue. C'est dans le sens accidentel qu'on parle du mouvement du matelot immobile sur son bateau. On ne dit pas que le matelot immobile est en mouvement lui-même, mais on dit que l'ensemble dont il fait partie est mû, car cet ensemble qui est mû est le bateau qui change de place. La vérité est donc que le mouvement du navire est un mouvement par soi ou substantiel, tandis que le mouvement du batelier est un mouvement d'entraînement, c'est-à-dire attribué au bateau dans lequel le batelier a pris place. Et pour prouver que le matelot est sans aucun mouvement substantiel, il suffit de raisonner comme suit : quand il y a mouvement par soi ou substantiel, il y a mouvement que certaines parties impriment à d'autres parties de notre corps, par exemple, dans l'exercice de marcher, ce sont nos parties pédestres qui nous font bouger. Or, dans le cas du batelier au repos sur son bateau, nous ne voyons aucun des membres du batelier agir pour le mouvoir. Retenons donc comme prouvé que les mots « être

mù » se disent dans deux acceptions : au sens propre 1° selon soi ou substantiellement ; 2° selon l'associé ou accidentellement et par extension. Mais les philosophes que nous combattons ici ont donné au mot « se mouvoir » son sens propre ou substantiel qu'il a par soi. Sans nous demander pour le moment si on peut dire par extension ou sens accidentel que l'âme est mue au sens étendu du mot être mù, voyons si l'âme est mue au sens propre du mot être mù et si elle figure parmi les choses qui sont mues comme le prétendent nos adversaires actuels. — Aristote apporte six arguments pour prouver que l'âme n'est pas proprement mue. Au sujet de ces arguments, il faut reconnaître que, tout en avouant qu'en soi ces arguments ont parfois peu de valeur au point de vue absolu, néanmoins au point du vue relatif, c'est-à-dire pour valoir contre l'adversaire et comme arguments *ad hominem*, ils s'en prennent à un adversaire déterminé et sont à l'avenant des arguments de cet adversaire. C'est tout autrement qu'il faudrait raisonner si on supposait qu'au lieu d'avoir à détruire des erreurs il fallait simplement établir la vérité. Alors qu'on expose la vérité, il est de mise de ne prendre d'autres points de départ que ceux qui sont vrais. Mais quand on veut réfuter une erreur, il faut partir de ce qui a été en fait le point de départ de l'adversaire, même si ce point qu'il ne conteste pas est cependant contestable.

39. Six arguments d'Aristote pour établir que l'âme n'est pas elle-même un mobile et qu'elle-même n'est pas susceptible d'être mue.

— *b*) Si l'âme est mue, ce ne peut être que de deux façons. La première manière pour elle d'être mue c'est que par soi elle soit mue, c'est-à-dire qu'elle-même subit une motion et est mise en mouvement, c'est la motion substantielle ou au sens propre. Au contraire, la seconde manière pour l'âme d'être mue c'est que, sans être mue elle-même, elle est associée solidairement à autre chose qu'elle-même et

que cette autre chose venant à être mue on affirme par extension que l'âme est mue alors que seul est en mouvement ce dont l'âme est accident ou accessoire : c'est le mouvement accidentel de l'âme ou au sens élargi et par extension. Si le mouvement ne peut être atribué à l'âme que dans un sens impropre, alors le mouvement ne peut être affirmé de l'âme en vertu du sens du mot âme ou de la définition de l'âme. Or la thèse que nous combattons dit précisément que subir une motion est essentiel à l'âme. Au contraire, l'âme dans ce cas ne peut être dite en mouvement qu'au sens où on parle de mouvoir la blancheur ou la longueur de trois coudées. En réalité cette blancheur et cette longueur ne sont mues qu'accidentellement en ce sens que ce qui est mû c'est la chose qui est blanche et longue de trois coudées et non pas la blancheur et la longueur, mais cette blancheur et cette longueur sont des attributs de la chose qui, ayant une situation, change de place. Ce qui change de place c'est la chose en tant qu'elle a un contenant qui la localise. Par conséquent, cette hypothèse donne tort à nos adversaires. Dans l'autre hypothèse, c'est-à-dire si l'âme est elle-même ce qui est mû, il faut que ce mouvement soit classable dans une des catégories possibles du mouvement. Il y a quatre catégories de mouvements, à savoir 1° le mouvement local ; 2° croissant ; 3° décroissant ; 4° altérant. Les deux autres espèces de mouvements qu'on cite d'ordinaire, à savoir le mouvement qui va de l'être au non-être (corruption) et le mouvement qui va du non-être à l'être (génération), ne sont pas proprement des mouvements. Ils sont des mouvements dans le sens large où on dit que tout ce qui change est en mouvement. En effet, ils changent respectivement l'être en non-être et le non-être en être. Mais au sens strict on n'appelle mouvement que ce qui change successivement en passant par plusieurs états intermédiaires entre l'état changé et l'état qui l'a changé. La génération et la corruption sont donc des changements ou mutations mais non des mouvements, car la génération

et la corruption qui devraient être successives pour être des mouvements, sont instantanées ou changements sans succession d'états et ainsi sans aucun intermédiaire. Si l'âme est mue elle-même, il faut qu'elle soit mue soit en changeant de lieu, soit en prenant une quantité moindre, soit en acquérant une moindre quantité, soit en troquant sa qualité contre une autre qualité. Or il est commun à ces quatre changements que tous quatre supposent un changement de lieu. En effet, rien ne change de quantité ou de qualité sans que quelque chose ait changé de lieu soit pour majorer, soit pour diminuer la quantité, soit pour réaliser l'altération. Mais, pour que l'âme exécute ce mouvement local, il faudrait qu'elle-même ait un lieu, car rien de ce qui est sans place ou sans situant ne peut changer de lieu.

Dans ce raisonnement il y a lieu à deux insistances qui remettent en question la valeur de l'argument. Premièrement, ne pourrait-on pas contester que les quatre mouvements impliquent tous un changement de lieu ? Que trois des quatre comportent mouvement c'est évident pour les trois mouvements respectivement 1° local ; 2° augmentatif ; 3° dégressif. Mais ce qui semble difficile à admettre c'est que l'altération comporte changement de lieu. Certains commentateurs du texte d'Aristote ont répondu à cette insistance en disant : tout ce qui subit changement de qualité est corps, or, tout corps est en un lieu, donc le mouvement de qualité comporte changement de lieu. Mais cette façon de se tirer d'affaire ne sauve point le texte d'Aristote du reproche qui lui est fait, car Aristote ne dit pas que le mouvement d'altération a pour sujet des choses qui changent de lieu, mais il dit que c'est le mouvement altératif lui-même qui est constitué par un changement de site. C'est pourquoi ne disons pas comme ces timides commentateurs ; disons franchement sans hésitation : le mouvement altératif comporte lui-même en soi une variation de lieu. Autre chose, en effet, est de dire avec ces timides qu'il y a un mouvement altératif qui a pour mobile un être

qui est localisé et autre chose est de dire courageusement comme nous : l'altération même comporte changement local essentiellement. La vérité est que l'altération, en effet, est non pas le fait d'un localisé, mais elle implique ellemême essentiellement un déplacement local.

En effet, il est impossible qu'un changement de qualité ou altération se réalise sinon moyennant que l'altérant exécute le mouvement local qui le fait arriver jusqu'à l'altéré. Dès lors, puisque ce rapprochement amène l'altérant jusqu'à l'altéré, il faut bien dire que dans une altération la motion locale a un rôle essentiel, à savoir celui de cause efficiente de l'altération. — La seconde insistance c'est que, d'après les objectants, rien ne leur semble absurde dans ce qu'on a dit absurde dans l'argument. On y disait inadmissible que l'âme ait un localisant qui la situe dans un lieu. Dès lors, si le raisonnement qui était un raisonnement par l'absurde ne conduit qu'à une conséquence qui n'est pas absurde, c'est que ce raisonnement par l'absurde ne réussit pas à formuler un corollaire inadmissible, et par conséquent l'objection dit : le raisonnement aristotélicien est défectueux. A cette objection deux réponses peuvent être apportées. La première, c'est que la localisation de l'âme est une thèse dont les subséquents arguments établiront l'inadmissibilité. La seconde réfutation de l'objection c'est que l'inadmissibilité de la localisation de l'âme s'établit dès ici, car, si l'âme était localisée, il lui faudrait assigner une place propre ou un emplacement repérable dans le corps, et dès lors, elle cesserait d'être ce qu'elle est, à savoir quelque chose du corps tout entier, c'est-à-dire sa forme, en d'autres mots ce qui fait du corps entier un seul corps vivant.

c) Si l'âme, dit le deuxième argument, est mue localement elle-même ou par soi au sens strict et proprement dit du mot, il faut dire qu'elle est mue naturellement. En effet, la définition du mot nature c'est qu'on appelle nature l'agent de tout principe par soi d'activité ou de mouvement. Mais

d'un autre côté, ce qui est mû par soi, c'est-à-dire naturellement, est aussi mû par autre chose, c'est-à-dire violemment, comme aussi ce qui entre en repos par soi y entre aussi par le fait d'un agent extérieur, c'est-à-dire par violence. Il en résulte que l'âme entre en mouvement par le fait d'un agent étranger à l'âme et entre en repos par l'effort violent d'un tel agent extérieur. Cette conséquence est, dit-on, inadmissible, car il est contraire à l'expérience que l'âme entre par autrui en repos ou entre par autrui en mouvement. En effet, nos émotions qui sont les mouvements de l'âme, naissent et s'apaisent par notre fait, c'est-à-dire dans la mesure de l'appétibilité que notre volonté attache aux choses. Ses mouvements sont donc tous naturels ; aucun n'est violenté. Mais contre cette argumentation surgit une objection. On y dit : il est faux que tout ce qui se meut naturellement se meuve aussi sous l'influence d'une violence exercée par un agent extérieur. En effet, on cite le cas du ciel. Le ciel, en effet, est le système fermé contenant par définition tous les points matériels, il exclut tout agent extérieur et dès lors, faute d'agent extérieur, le ciel ne peut être violenté. Il peut cependant être principe de mouvement, car le ciel est le contenant non contenu. Il exerce donc sur son contenu une motion ou mouvement qui est dite naturelle, car elle a lieu à raison de la chute des masses qui constitue le ciel. Or, la masse étant quelque chose du ciel, il faut bien dire que la motion, due à la masse, est naturelle puisqu'elle est due à ce principe intrinsèque qu'est la masse du chutant. Pour rétorquer cette objection, il suffit de convenir qu'en fait, absolument parlant, l'objection est valable et que tout ce qui se meut naturellement n'est pas pour cela mû violemment. Mais relativement parlant, c'est-à-dire en argument *ad hominem*, l'objection se réfute très bien. En effet, les objectants n'admettaient pas d'autres mouvements naturels que ceux des quatre éléments. Or, dans ces quatre éléments, nous voyons le mouvement double. D'une part, le naturel puisque l'^{r} par

eux-mêmes les corps expansifs augmentent leur volume; 2° par eux-mêmes les corps rigides résistent aux violences pour garder leur figure ; d'autre part, le violent puisque 1° les corps expansifs varient de volume sous l'influence de la variation de la pression exercée violemment par l'ambiance extérieure ; 2° les corps solides varient de figure quand le choc violent est plus fort que le coefficient de solidité du système rigide. On voit donc que, pour ces objectants, la réfutation de leur objection vaut pleinement.

d) Les adversaires de notre philosophe disent que l'âme est mue et que, parce qu'elle est mue, elle fait mouvoir le corps. Or ces adversaires tiennent que ce qui communique à l'âme son mouvement c'est l'un ou l'autre des éléments. Par exemple, l'âme est mue par l'élément feu ; ou bien, c'est l'élément terre qui met en branle l'âme, ou bien elle est actionnée par un des autres éléments (eau, air, ou quintessence). Mais s'il en est ainsi, Aristote réfute en disant : il faudrait que mue par le feu, l'âme soit mue d'une force ascensionnelle. En effet, en vertu du principe d'Archimède, on appelle feu ce qui a une moindre densité que la densité de l'ambiance. Si c'est l'opposite, la terre qui meut l'âme, il faudrait que l'âme ne soit mue que d'un mouvement de chute ; en effet, par définition est appelé terre ce qui a une densité plus grande que la densité du fluide formant l'ambiance. Or l'expérience démontre que ces conséquences sont démenties par les faits. En effet, nous voyons les corps vivants se mouvoir en tous sens, aussi bien dans un sens que dans l'autre ; pousser des racines en tous sens vers le nadir et des feuilles en tous sens vers le zénith. On le voit, cette raison aussi est un argument *ad hominem*.

e) Aristote s'adressant à ses adversaires leur dit : Vous soutenez que ce qui fait dire que l'âme est mue, c'est qu'elle meut le corps. Donc vous devez dire raisonnablement de l'âme que les mouvements dont elle meut le corps sont ceux dont elle est mue. De même, par réciproque, il faudra dire qu'elle est mue des mêmes motions

qu'elle imprime au corps. Mais le corps est mû par un changement de lieu ; donc l'âme sera aussi mue par déplacement local. Mais qu'est-ce pour une âme de changer de lieu sinon animer un autre corps ? Il s'ensuit que, pour une âme, quitter un corps c'est pénétrer en un autre corps. Et parce que, pour une âme, pénétrer en un corps c'est vivifier ce corps, il s'ensuit que, repénétrant dans un corps où déjà elle a été jadis, elle ressuscite ce corps maintenant, et ainsi il faudrait dire qu'il est naturel aux cadavres de ressusciter, ce qui est un dire absurde. A l'argument d'Aristote que nous venons d'exposer, parfois on objecte en disant que l'on nie la base qui sert de point de départ au raisonnement d'Aristote. Le principe en était : l'âme meut des mêmes motions dont elle est mue. Or, dit-on, cette proposition est fausse. En effet, l'âme n'est remuée que par les volitions et les appétitions, tandis qu'elle meut le corps par d'autres motions. A cela on objecte que l'appétition et la volition ne sont pas des mouvements de l'âme mais sont bien des opérations. La motion et l'opération diffèrent l'une de l'autre en ce que la motion est l'acte qui emporte la détérioration ou imperfection de l'agent, tandis que l'opération au contraire entraîne le perfectionnement ou élévation de l'agent. Néanmoins, en discutant contre les adversaires, l'argument *ad hominem* reste valable malgré cette distinction entre opération et motion. En effet, les adversaires ne faisaient état de l'âme qu'en tant qu'elle est mue des mêmes motions dont elle meut le corps. On a égard aux faits qui sont des mouvements, abstraction faite des faits qui sont des opérations et non des mouvements. Une autre objection consiste à révoquer en doute que le fait d'admettre que l'âme est mue localement entraîne comme conséquence qu'il est naturel que les cadavres ressuscitent. Pour répondre à cette instance, il faut dire que certains philosophes ont enseigné que l'âme anime le corps tout entier dans son ensemble, et lui reste unie aussi longtemps que le corps reste harmonieusement proportionné, les

proportions qu'il faut aux organes pour vivre étant maintenues. Pour ces philosophes-là, l'argument aristotélicien ne vaut pas. Mais pour ceux auxquels Aristote s'en prend, ils enseignaient que l'âme n'est pas dans le corps autrement que dans un situant la localisant, c'est-à-dire dans un récipient ou contenant. Ils ajoutaient que l'âme entre et sort du corps comme un corps entre et sort dans tel emplacement. Dès lors on voit que contre ces philosophes l'argument par l'absurde employé par Aristote a toute sa valeur.

f) Il conste que quand une chose a de par sa définition, c'est-à-dire par soi et en vertu du sens même des mots, un pouvoir, elle n'a pas besoin d'autre chose qu'elle-même pour avoir ce pouvoir. Et si parfois il arrive qu'une chose étrangère vienne donner artificiellement ce pouvoir, on dira que cette chose étrangère n'est pas nécessaire et est superfétatoire pour donner ce pouvoir. Si donc on a dit que l'âme meut par soi, c'est-à-dire par définition et en vertu de sa nature, c'est-à-dire de ce qu'elle est essentiellement, il est nécessaire que l'âme soit par soi mobile, c'est-à-dire mue. Donc elle n'a pas besoin d'autre chose qu'elle-même pour être mue, et il ne lui faut rien qui la heurte pour être mue. Or nous constatons que l'âme, dans l'acte de sentir, est mue par les sensibles et dans l'acte d'émotion, par les appétibles. Donc l'âme n'est pas mue par soi. A ce raisonnement aristotélicien les platoniciens objectent en disant que l'âme n'est pas mue par les sensibles. Au contraire, disent-ils, l'âme se porte au-devant des sensibles pour les heurter, et ainsi l'âme s'extériorise par la sensation au lieu de subir la motion du connu et d'en accueillir passivement le choc. Mais cette réponse platonicienne est fausse. En effet, comme Aristote le démontre, l'intellect possible est une faculté qui subit les connaissables ; il est mû par eux ; ils lui impriment une détermination, celle qui lui fait connaître les caractères scientifiques des choses sensibles ; et ainsi ils le font passer de la puissance de connaître ou déterminabilité à l'acte de connaître ou détermination, et

ce passage à l'acte a pour agent les connaissables et pour patient le connaissant : par conséquent, il faut bien convenir que la faculté connaissante est bien mue, comme le dit dit Aristote, et n'est pas motrice comme le veulent les Platoniciens.

g) Si comme le disent les adversaires, l'âme est mue, il conste qu'elle-même sera par définition une chose mue. Mais tout ce qui est mû doit, en se mouvant, quitter le point de départ de sa motion, et s'en éloigner. Et selon ce dont on change, il faut quitter tel point de départ ou tel autre. Par exemple, s'il s'agit d'une motion quantitative, il faut, pour qu'il y ait mouvement, perdre le quantum primitif et acquérir un autre quantum ou quantum final. Si donc l'âme éprouve un changement de définition, d'essence, ou de substance, c'est-à-dire d'être, il faut donc qu'elle perde sa définition primitive et en acquière une autre. C'est, en effet, ce que soutenaient les adversaires d'Aristote. Mais alors il s'ensuivrait que, perdant ainsi sa substance ou son être primitif, elle éprouve de ce chef une diminution et cette péjoration ou dégénérescence serait le fait et la conséquence nécessaire de la motion. Une telle corruption ou perte d'être est une conséquence inadmissible de la thèse des adversaires ; celle-ci est donc réfutée par l'absurde. Et que cette proposition soit inadmise par les adversaires, c'est ce qui résulte de leur théorie sur la motion de l'âme. Ils y tenaient qu'à raison même de sa motion l'âme est assimilée aux dieux, et a l'immortalité, comme nous l'avons expliqué plus haut. Le présent argument est dirigé contre les philosophes qui ne font pas de différence entre opérer et mouvoir. L'opération, il est vrai, fait abandonner le point de départ mais de telle sorte qu'il en résulte un mieux, un bien, régénérescence ou perfection pour l'agent qui change ; au contraire, la motion nécessite une perte pour l'agent qui change, c'est-à-dire une détérioration, mort ou dégénérescence, c'est-à-dire une imperfection.

40. Réfutation spéciale des systèmes qui définissent l'âme en disant qu'elle est par soi sujet de motion. — *a)* Dans la leçon précédente, Aristote a bataillé en bloc contre tous les philosophes qui tiennent que l'âme est par soi ce qui est mû : maintenant il argumente un à un contre ces adversaires et leur objecte des difficultés propres à ce que leur thèse particulière a de spécial au sujet de la motion subie par l'âme. Et à ce propos Aristote examine trois points. Premièrement, la réfutation de l'opinion de Démocrite. Deuxièmement, la réfutation de l'opinion de Platon. Troisièmement, la réfutation d'une troisième opinion.

41. Opinion de Démocrite. — Au sujet de cette première opinion, Aristote dit deux choses. Premièrement, Aristote formule l'opinion de Démocrite au sujet du mouvement de l'âme et il l'explique, puis Aristote réfute cette opinion. Dans le premier point il faut observer que dans la leçon précédente il y avait un argument aristotélicien, à savoir le quatrième, dirigé contre les philosophes qui opinent que l'âme par soi est mue, car ainsi, grâce au mouvement qu'elle subit, elle en imprime un au corps. Ils ajoutaient que si l'âme meut le corps, elle doit le mouvoir des mêmes motions qu'elle subit elle-même. C'est ce que tenaient certains opinants. Ils estiment que l'âme meut le corps qu'elle habite, et elle le meut du même mouvement qu'elle subit elle-même. Donc elle meut des mêmes motions dont elle est mue. C'est l'opinion notamment de Démocrite, et pour exposer son avis, Démocrite citait le cas d'un auteur de comédies nommé Philippe (fils d'Aristophane). Cet auteur dramatique dans ses fables théâtrales, raconte l'histoire légendaire d'un certain Dédale qui avait fait une idole de bois représentant la déesse Vénus. Or, cette statue en vint

à vivre. La vie lui fut donnée parce que du mercure appelé vif-argent heurtait le cœur de ce bois. Or, ce qui mouvait les ais de bois de la statue c'était que le moteur, l'argent vif ou mercure, était soi-même siège d'une motion ; et s'il mouvait le corps de bois, c'était à raison du mouvement que subissait le mercure lui-même. C'est ainsi que le mercure faisait mouvoir le corps grâce à ce que le mercure était lui-même à subir des mouvements. Du même avis que Philippe, Démocrite s'exprime comme ce Philippe, au sujet de l'âme. Démocrite enseigne la même théorie que Philippe et en fait le fond de son opinion au sujet du mouvement de l'âme. Démocrite, en effet, tient que l'âme est composée de sphères indivisibles, comme nous l'avons fait voir plus haut en rapportant son opinion. Et parce que ces sphères indivisibles, c'est-à-dire ces atomes de figure arrondie et mousse sont en perpétuel mouvement, à raison de ce qu'elles n'entrent jamais en repos, elles agitent le corps et l'ébranlent tout entier grâce à ce qu'elles subissent elles-mêmes une motion.

b) Aristote par deux arguments rétorque cette opinion démocritienne. Voici la première argumentation : Il est manifeste que non seulement l'âme est cause de mouvement dans l'animal, mais aussi de repos. Mais selon l'opinion de Démocrite, l'âme ne peut pas être cause de repos, bien qu'elle soit selon lui cause du mouvement de l'être animé. En effet, comment admettre qu'il soit facile ou même possible que ces corpuscules sphériques puissent causer le repos du corps alors qu'eux-mêmes sont essentiellement sans repos, comme on l'a dit. Pour pouvoir donner le repos, il faudrait qu'ils l'eussent eux-mêmes.

c) Il est patent que, dans le cas de Dédale, le vif-argent est un moteur violent artificiel, c'est-à-dire étranger au mobile. Ce n'est donc pas un moteur immanent, c'est-à-dire qui est volontaire ou siégeant dans le mobile. Or le mouvement de l'âme dans les faits psychologiques est immanent, c'est-à-dire que le moteur est dans le mobile. En effet, la

volonté et l'intelligence qui sont les moteurs psychologiques sont des facultés du même être animé qui a l'appétit ou motion. C'est ce qu'il fallait réfuter contre Démocrite.

42. Réfutation spéciale de l'opinion de Platon. — *d*) Voici l'opinion de Platon. Et à ce sujet Aristote fait deux choses. Premièrement, Aristote relate l'opinion de Platon. Deuxièmement, il l'improuve. Quant au premier point, Aristote le subdivise en deux. D'abord il fait voir en quoi l'opinion de Platon est identique à celle de Démocrite. Deuxièmement vient l'opinion de Platon, au sujet de l'âme. Aristote dit d'abord que, de même que Démocrite n'a entendu le mouvement du corps par l'âme qu'à raison de ce que l'âme qui est appliquée au corps, est elle-même mise en mouvement, ainsi parle Timée, à qui Platon donne d'être son porte-parole. Il formule la doctrine de Platon en disant que telle est bien la raison qui fait que l'âme meut le corps. Timée soutient, en effet, que l'âme est cause du mouvement du corps et qu'elle doit cette causalité à ceci que l'âme meut grâce à la motion qu'elle subit. L'âme est en cohésion au corps : elle lui est jointe comme un heurtant qui ébranle un heurté, est en contact avec le heurté. Le heurtant se trouvant avec le heurté et étant respectivement contigu l'un à l'autre, ils sont juxtaposés respectivement de part et d'autre d'une frontière qui leur est commune.

e) Développant l'opinion de Platon, Aristote formule d'abord quelle définition Platon donnait de l'âme, puis Aristote précise comment on peut ajouter à cette définition pour constituer la définition des différents phénomènes corporels vivants. Au sujet du premier point, il faut savoir que Platon prononçant les propositions ici rapportées, les a placées dans le dialogue intitulé « Timée » et les a fait figurer dans un développement décrivant l'âme du monde. Or Platon, de son propre aveu, n'a fait la théorie de cette âme mondiale qu'à l'image des âmes que nous expérimen-

tous sous la calotte céleste. Dès lors, par le fait qu'on traite ici de la nature de l'âme du monde, on traite en quelque manière tout autant de la nature de toute âme même non mondiale, c'est-à-dire subcéleste. Il faut, en effet, savoir que, comme il a été dit ci-dessus, Platon veut que l'âme comme toute chose ait pour raison ou substance élémentaire le nombre. Et cela pour la raison qui a été expliquée ci-dessus. Platon, de plus, voulait que les éléments du nombre soient l'un qui est l'élément formel du nombre et le deux qui est l'élément matériel du nombre. En effet, de ces deux principes on tire tous les nombres. Chaque nombre a quelque chose d'indéterminé qui est déterminable et quelque chose de déterminant. Ce qu'il y a de commun à tous les nombres est leur élément matériel ; ce qui est propre à chacun et le fait être tel nombre est son élément formel. Or tout nombre se compose 1° de ce qui le fait être nombre ; 2° de ce qui le fait être tel nombre. La somme des premiers nombres impairs étant toujours un carré, l'impair est pris pour désigner par extension tout ce qui permet de dire quelque chose de particulier et ainsi ce qui est formel. Au contraire, la somme des premiers nombres pairs n'a aucune propriété, par conséquent on prend les pairs pour désigner tout ce qui est commun, c'est-à-dire ce dont on ne peut rien dire de particulier, ce sera l'élément matériel. Et parce que l'impair a quelque chose de commun avec l'unité, à savoir que ni l'unité ni l'impair ne peuvent être divisés en deux nombres égaux entiers, Platon en vient par extension à dire de l'unité ce qui est vrai de l'impair et du deux ce qui est vrai du pair. C'est ainsi que Platon dit que le nombre a deux éléments, à savoir 1° le pair ; 2° l'impair. A l'impair Platon rapporte l'attribution ou convenance du sujet au prédicat ; en effet, de toute somme des premiers impairs on peut dire qu'elle est un carré, et être un carré est une propriété définie et déterminée bien précise. Au contraire, à la parité ou au deux, Platon attribue la répugnance du sujet au prédicat, puisque l'on ne peut rien dire de la

somme des premiers pairs. On ne peut affirmer de cette somme aucune propriété finie qualifiant cette somme et précisant ce qu'elle est. La preuve en est fournie au troisième livre des Physiques. On y montre que si, à partir de l'unité, on ajoute les nombres impairs dans leur ordre à partir de l'unité, la somme a toujours la propriété d'être le carré d'un nombre entier. La même chose se voit en géométrie : si, à partir d'un carré, on y ajoute successivement un nombre de carrés, d'abord 3, puis 5, puis 7 et ainsi de suite, on aura un carré qui chaque fois vaudra un nombre de petits carrés égaux au carré primitif; ce sera 1^2, 2^2, 3^2, 4^2 ou 1, 4, 9, 16 carrés primitifs et ainsi de suite. Au contraire, si on ajoute les pairs en géométrie ou en arithmétique, on aura toujours une totalisation n'ayant rien de commun avec les précédentes. Par exemple, si à un on joint la première ajoute impaire, c'est-à-dire 3, on a 4 ou carré de 2. De plus, si à 4 on joint la seconde ajoute impaire ou 5 on a 9 ou 3 au carré, et ainsi de suite à l'infini. Par contre, si à l'unité on ajoute 2 qui est la première ajoute paire, on a 3 en arithmétique, ce qui devient en géométrie le triangle ou figure à trois côtés. Et si on ajoute la seconde ajoute paire, soit 4, on trouve en arithmétique 7 et en géométrie le polygone à 7 côtés. Or, du nombre 7 et du nombre 3 il n'y a rien de commun à dire pas plus que du triangle et de l'heptagone, et ainsi de suite à l'infini.

C'est ainsi que Platon voulait que l'identique et le divers soient respectivement les éléments de toutes les choses. Et à l'impair il identifiait l'un et l'identique, comme au pair le divers ou le deux ou dualisme. Or, systématiquement Platon voulait que l'âme fût par définition d'une dignité intermédiaire entre la dignité des substances incorporelles ou intellects, lesquelles sont immuables, n'étant composées que de l'élément un ou identique, et la dignité des substances inférieures ou corporelles, lesquelles n'étant que muables et n'ayant rien de stable, ne sont composées que de deux,

d'impair ou du divers. Donc Platon entre ces deux extrêmes posait la dignité moyenne, c'est celle de l'âme, laquelle étant intermédiaire entre l'intelligible et le sensible est composée de l'un et du divers, c'est-à-dire à la fois du pair et de l'impair. Or, toute moyenne doit pouvoir par degrés continus d'adjonction ou de diminution être portée aux extrêmes entre lesquels elle est une moyenne. C'est pourquoi Platon distingue dans l'âme plusieurs états suivant que domine l'un ou l'autre de ces deux extrêmes et qu'elle s'approche plus du sensible ou de l'intelligible. De même, tous les nombres sont caractérisés par ce que les uns s'approchent plus, les autres moins des deux extrêmes qui sont pour les nombres respectivement zéro et l'infini. Une autre distinction à rappeler c'est que certains multiples sont moindres que les autres. C'est la cause pour laquelle certains multiples ou harmoniques causent des intervalles plus suaves à entendre. Par exemple, le multiple le plus simple est l'accord ou harmonie la plus simple parce que exprimée par deux sons dont l'un a une fréquence double de l'autre ou est causée par un poids double du poids de l'autre corps sonore. L'intervalle entre deux sons dont l'un a une fréquence deux et l'autre une fréquence trois s'appelle la quinte. L'intervalle entre deux sons dont l'un a une fréquence huit et l'autre une fréquence neuf s'appelle le ton majeur, et on énumérerait toutes les harmoniques ou multiples qui par leur rapport constituent les divers intervalles en usage en mélodie. Par exemple, si on joint une quinte et une octave, on a l'intervalle dit de duodécime dont les rapports de fréquence sont de trois à un. De même la double octave a pour fréquence relative l'intervalle du simple au quadruple. Ces fréquences, dit Boèce dans son traité de musique, Pythagore les a précisées à l'aide de l'expérience de percussion de quatre masses pesant respectivement les multiples ci-dessus indiqués. Par exemple, supposons que les quatre masses pèsent respectivement 12, 9, 8, 6 onces. La fréquence des masses pesant 12 et 6 fournirait l'intervalle du

double au simple, soit l'octave. La fréquence des poids 12 et 8 fournirait l'intervalle du triple au double, soit la quinte. La même quinte s'obtient par les poids 9 et 6. La fréquence des poids de 9 et 8 onces donnerait le ton majeur ou rapport 9 à 8. Bien que Platon ait constitué toutes les choses par les nombres, il n'a pas cependant constitué toutes les choses par des nombres harmoniques, c'est-à-dire multiples entiers exprimables par un nombre d'unités d'autant moindre que l'harmonie est plus suave, l'octave étant plus suave que la duodécime, et celle-ci plus suave que la quinte, celle-ci plus que la double octave et celle-ci plus que le ton majeur. Mais Platon a distingué l'âme en disant que c'est la seule chose qui est constituée de nombres harmoniques, c'est-à-dire proportionnés les uns aux autres de façon à constituer des multiples simples et exacts, c'est-à-dire entiers d'un même nombre pris pour unité. C'est ce qui fait dire par Aristote que Platon a enseigné que l'âme est « *distribuée* », c'est-à-dire divisée « *en nombres harmonieux* » c'est-à-dire que les nombres qui constituent l'âme sont des multiples l'un de l'autre. Ainsi on dit en musique que, pour que des sons soient justes, il faut que leur fréquence respective soit chacune multiple entier et simple d'un même nombre appelé basse fondamentale. Platon, en effet, a choisi certains nombres pour en constituer l'âme. Son choix s'est de fait porté sur les nombres suivants : un, deux, trois, ainsi que les carrés et les cubes de un et de trois, c'est-à-dire quatre, huit, neuf et vingt-sept. Par ces nombres, on forme des intervalles musicaux. Pour deux motifs différents Platon a été amené à constituer de nombres harmonieux l'âme. Le premier c'est que chacun se complaît en ce qui lui est semblable et est son congénère. Or nous voyons qu'en musique les notes justes, c'est-à-dire celles qui nous plaisent sont celles qui ont leur fréquence en rapport rationnel, entier et petit. Au contraire, les notes fausses ou celles qui nous déplaisent, sont celles qui ont une fréquence qui excède ou n'atteint pas le multiple

rationnel, entier et petit. Et cela est vrai aussi bien en musique qu'en peinture : là aussi les couleurs qui excèdent la proportion due sont déplaisantes. Et il en est ainsi des autres sens : partout où la loi ou rythme de proportion est enfreinte, il y a défaveur et peine. Par conséquent la conclusion de ce syllogisme est que l'âme est essentiellement une harmonie. C'est en corollaire de cette conclusion qu'Aristote écrit : « *l'âme a le sens de l'harmonie*, c'est-à-dire la faculté de discerner ce qui est ou n'est pas harmonieux, *et cette connaissance est coessentielle*, c'est-à-dire est inhérente à l'essence de l'âme et la fait connaître par sa définition. Le second syllogisme est celui-ci : Pythagoriciens et Platoniciens ont imaginé des sons très harmonieux et excellents qui provenaient d'après eux de motions des corps célestes. Or, disaient-ils, ces mouvements des corps célestes sont imprimés par l'âme du monde. Ils concluaient donc que l'âme du monde est constituée des mêmes nombres harmonieux afin de pouvoir causer des motions harmonieuses ou gracieuses. De là les expressions qu'emploie Aristote : *afin que l'univers*, c'est-à-dire le mobile de l'âme du monde, *soit mû de mouvements qui soient multiples entiers et simples les uns des autres* ».

f) Aristote enseigne comment de l'âme du monde procède le mouvement du corps de l'univers. Ici il faut considérer que tous les nombres disposés selon l'ordre des adjectifs ordinaux, sont une série unique, dont la progression arithmétique a pour raison l'adjonction de l'unité au terme précédent pour engendrer le terme suivant. Telle en géométrie la ligne droite forme une suite unique où tous les points se succèdent dans une sériation unique de raison arithmétique ou de progression toujours dans le même sens par addition d'espace de plus en plus distant de l'origine de la ligne droite. Mais, abandonnons cette sériation naturelle unique comprenant tous les nombres en une seule succession, nous formerons plusieurs sériations, par exemple, nous cesserons de n'aligner que la série des puissances

de deux ; puis dans une autre série nous commençons à écrire les puissances successives de trois ; et de même de la série des puissances de quatre ; enfin, on peut faire une série des puissances de chaque nombre. Or, ce que l'homme peut faire en discutant un problème d'algèbre, c'est-à-dire en donnant à une variable indépendante successivement toutes les valeurs qu'il nous plaît, Dieu le peut non dans l'ordre idéal mais dans l'ordre réel. En effet, Dieu peut créer des êtres quantitatifs, ils diffèrent l'un de l'autre comme diffèrent les nombres ou les exposants des nombres. Dès lors, en réalisant la réalité de la substance de l'âme, Dieu l'a constituée des sept nombres susdits, à savoir 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. — Il les a sériés en une série unique formant une progression arithmétique, mais la raison ou différence entre deux termes consécutifs est variable ; c'est tantôt 1, tantôt 4 et tantôt 18. Mais de cette série unique Timée compose deux séries distinguant à part les doubles et à part les triples. En effet, ces intervalles qui sont considérés commes les seuls harmonieux en musique ancienne sont l'octave, la quinte, la quarte et le ton. Ces intervalles sont tous exprimables à l'aide de la suite 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Par les simples puissances, les carrés et les cubes de deux et de trois, on trouve à exprimer l'intervalle de quinte (3 : 2) et de quarte (4 : 3). De même cette série des puissances de deux et de trois permet de figurer l'octave ou proportion de un à deux (1 : 2) et la quinte ou proportion de trois à deux (3 : 2). En effet, dans la série 2, 4, 8 on trouve les fréquences 2, 4 et dans la série 3, 9, 27 le nombre 3. Donc avec les nombres 2, 3, 4 on engendre la quinte (3 : 2) et la quarte (3 : 4). Or, dans l'ancien système de musique, tous les sons de l'échelle musicale s'engendrent par la quinte et la quarte ; en effet, les douze sons de l'échelle chromatique sont engendrés par une suite ascendante de douze quintes ou descendante de douze quartes, la tonique nouvelle étant considérée comme quinte de la précédente ou la tonique nouvelle comme quarte de la tonique ancienne. Donc, dans

la génération par quintes les sons seront : do, sol, ré, la, mi, si, fa^{dièse} et par quartes : do, fa, si^{b}, mi^{b}, la^{b}, ré^{b}, sol^{b} ; de plus fa^{dièse} = sol^{b} ; les nombres susdits 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 présentent la série des puissances de deux, jusqu'à la troisième puissance de deux, c'est-à-dire la puissance cubique de deux. En effet, un est la puissance zéro de deux, c'est en effet $1 = \frac{2}{2}$ ou $2^{1-1} = 2^{0}$. La série des puissances de deux est donc $2^{0}, 2^{1}, 2^{2}, 2^{3}$; autrement dit 1, 2, 4, 8. De même un est aussi la puissance zéro de 3, car $1 = \frac{3}{3} = 3^{1-1} = 3^{0}$; on a donc dans la série : 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 la série partielle : $3^{0}, 3^{1}, 3^{2}, 3^{3}$ ou 1, 3, 9, 27. Or la puissance zéro est commune aux deux séries partielles : elle commence la série des puissances de deux et celle des puissances de 3. Par ce nombre un qui leur est commun ces deux séries ont une intersection comme deux droites qui se coupent ont un point commun. Elles sont donc comme une croisure ou croisement. De plus, si à l'unité de la ligne des puissances de deux on joint la ligne des puissances de trois, on retrouve des puissances de deux, car $1 + 3 = 4 = 2^{2}$.

Réciproquement, si à la puissance zéro de 3, c'est-à-dire à l'unité on joint les termes de la série des puissances de 2, on retrouve des termes de la série des puissances de trois. En effet, $1 + 2 = 3$. Par conséquent, on voit dans quel sens il est vrai de dire que les deux séries se coupent comme se coupent les deux lignes droites ou traits qui composent la croisure de la lettre X, en grec appelée Xi. Mais on peut partir des nombres 3 et 4 auxquels nous venons de parvenir par addition d'un terme d'une série à un terme de l'autre série. Partant de 3 et l'élevant à des puissances de plus en plus élevées, nous arriverons à 27. De même partant de 4, ou puissance deuxième de 2, nous allons à la puissance cubique, nous aurons $2^{3} = 8$. Dans l'un et l'autre de ces deux cas il y a mouvement antagoniste, comme dans le

mouvement de rotation d'une roue verticale chaque rayon s'élève puis s'abaisse pour se relever et se rabaisser indéfiniment. Ici, après avoir opéré une opération d'addition qui faisait passer d'une série à l'autre, nous avons comme mouvement antagoniste élevé à une puissance qui faisait rester au contraire dans la même série. Ainsi Platon concevait comme un cercle l'alternance des puissances de deux succédant à une puissance de trois, ou des puissances de trois succédant à une puissance de deux.

Il faut savoir que la méthode de Platon ramenait les cas complexes à des cas plus simples. En conséquence de sa méthode, il attribuait donc la consonance des notes justes à la proportion entre les fréquences ou nombres de ces notes. Or, Platon faisait de l'âme un intermédiaire entre les nombres, lesquels sont des types tout à fait abstraits, et la substance sensible, laquelle est tout à fait concrète. C'est pourquoi les propriétés de l'âme se tirent d'après Platon des nombres susdits. En effet, il appartient à l'âme de se livrer au travail primordial de la pensée directe nous faisant intelliger simplement, sans retour ni réflexion, l'objet connu. Puis vient ensuite un travail de réflexion qui, comme par un retour ou tournant de cercle, nous fait revenir à nous prendre pour objet de pensée et à réfléchir sur notre acte et non plus à penser à l'objet primordial de notre acte de connaissance.

Dans l'âme intellective même on retrouve la circonvolution ou le tour qui va évoluer des pairs aux impairs. En effet, l'âme intellective connaît les caractères génériques par les pairs, et les différences spécifiques par les impairs. Cette composition de pairs et d'impairs constatée dans l'âme intellective peut, dit Platon, être attribuée au mobile sensible lui-même qui constitue le ciel, et que l'âme du monde meut. Car, dans le ciel deux mouvements circulaires s'observent, l'un diurne, l'autre annuel. Le premier se fait d'un mouvement simple et uniforme, il entraîne tout le ciel, c'est-à-dire que chaque astre se déplace de même et que

tous les astres indistinctement se déplacent de la même façon que si la terre était au centre et si tous tournaient autour d'elle circulairement, sans qu'aucun variât sa distance à la terre ; tous ces plans circulaires sont perpendiculaires à l'axe du mouvement diurne qui entraîne d'orient vers l'occident et le grand cercle de ce mouvement est réalisé par un plan qui passe selon l'équateur de la terre lors de ses positions équinoxiales. Le second mouvement circulaire est celui qui varie au contraire la distance de la terre aux planètes et au soleil qui se meut le long du cercle du zodiaque. Ce second cercle est décrit par le soleil selon un mouvement qui va d'occident en orient. Les deux cercles se coupent parce que si on pratique une section de la sphère céleste par un plan passant par les positions des solstices respectivement d'hiver et d'été de façon que l'angle dièdre des deux plans soit mesuré par deux lignes dont l'une est la droite des solstices et l'autre l'axe perpendiculaire aux cercles des rotations diurnes, ces deux points solstices se trouvent l'un au début du tropique du cancer et l'autre au début du tropique du capricorne. Et parce que la première motion, c'est-à-dire la diurne est réalisée d'un mouvement uniforme, on ne peut trouver de raison de le diviser et il reste continu. C'est pourquoi on en fait le mouvement des impairs puisque nous avons vu que Platon fait des impairs le principe de l'uniforme, la somme des premiers impairs étant uniformément un carré. De plus, si ce cercle diurne est plus grand et s'étend universellement à tout, c'est, dit Platon, que la série des impairs est plus grande que celle des pairs, car 3, 9, 27, est plus que 2, 4, 8. Le second cercle comporte d'incessantes variations de vitesse du soleil le long du zodiaque. Suivant les saisons, les jours ne se hâtent pas de varier ou précipitent leur variation. C'est la diversité des mouvements du soleil et des planètes relativement à la terre qui a fait que Platon a attribué, à la diversité ou au cercle des pairs, ce mouvement. De plus, ce mouvement a été divisé par lui selon les sept sphères des mouvements

7

planétaires. Cette division se fait d'après Timée parce que les six pairs et impairs de la série 2, 3, 4, 8, 9, 27, laissent entre la terre et la grande sphère diurne sept interstices, l'un de la terre à 2 ; le deuxième de deux à trois ; le troisième de 3 à 4 ; le quatrième de 4 à 8 ; le cinquième de 8 à 9 ; le sixième de 9 à 27 ; le septième de 27 à la sphère de rayon de la voûte diurne du ciel. En effet, quand sur un rayon il y a six points divisant le centre et l'extrémité périphérique du rayon, il y a sept portions de rayons divisées par ces six points. De cette explication résulte qu'il y a sept sphères plus petites comprises dans la grande sphère qui entraîne tout le ciel chaque jour, et qui est le cercle des impairs. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le texte d'Aristote. On y lit : « *Il faut que l'univers* », c'est-à-dire tout ce que contient le ciel, « *soit emporté de mouvements consonants* », c'est-à-dire qu'il faut que de l'harmonie de l'âme naissent des mouvements harmonieux dans le ciel. Le Dieu de Platon ou démiurge a ployé pour l'incurver circulairement la série rectiligne pour en faire l'équateur céleste et l'écliptique zodiacal et, comme nous l'avons expliqué, la double nature respectivement rectiligne primitive et circulaire ainsi fabriquée trouve son explication dans le système de Platon. L'une, la série primitive est droite parce que la propriété du nombre c'est de progrédier toujours dans la même direction, où tout terme en suppose un ultérieur qui le dépasse d'une unité. Au contraire c'est dans la propriété qu'a toute âme de réfléchir que Platon trouve l'explication de la forme incurvée des mouvements soit uniforme ou céleste, soit planétaire et solaire, c'est-à-dire varié. Les mots « *s'écartant de la direction unique* », signifient la double influence, d'une part, de la série des nombres qui tend à progresser toujours et au contraire, d'autre part, de la propriété de l'âme qui est de ne pas progresser sans cesse vers des connaissances extérieures mais au contraire de faire par la réflexion un retour sur soi en se prenant soi-même pour objet connu, et en

prenant mieux conscience de sa propre connaissance. Le texte porte encore les mots « *deux mouvements s'accomplissent en trajectoire sur la sphère* ». Il faut entendre que ces deux cercles sont l'un, celui des impairs, l'autre, celui des pairs, si on se place au point de vue des nombres. Par contre, si on se place au point de vue de l'âme, l'un de ces cercles, celui qui est le plus grand, est le cercle de l'intelligence, laquelle peut intelliger l'immobile, c'est-à-dire l'être, tout le réel et tout le possible. Mais la série des mouvements variés représente la sensation. Elle est plus restreinte que le cercle de l'intellect, car le sens ne peut s'étendre qu'aux seuls sensibles, c'est-à-dire aux choses mobiles et non à tous les êtres. Enfin, en troisième lieu, si on se place au point de vue du mouvement du ciel, le mouvement uniforme diurne désigne celui qui se fait perpendiculairement à un plan qui est défini 1° par la ligne des deux points équinoxiaux ; 2° par l'axe du mouvement diurne. Au contraire, le mouvement varié désigne le mouvement qui s'exécute dans le plan écliptique, c'est-à-dire un plan défini par les deux lignes respectivement des solstices et des équinoxes. Ce plan est celui du zodiaque. Le texte ajoute *qu'il y a deux points d'intersections* entre le plan équatorial et le plan écliptique ; ce sont les deux points que deux grands cercles se coupant ont de commun. Le texte ajoute que « *l'un de ces mouvements se subdivise* », c'est-à-dire que le mouvement non uniforme se décompose en divers mouvements variés, respectivement des planètes et du soleil, c'est le mouvement des sphères circonscrites par la sphère du mouvement uniforme. Platon *subdivise en sept sphères concentriques les régions du mouvement varié*, dit le texte ; c'est dans ces sept régions ou tores concentriques que s'agite respectivement chacune des sept planètes. Et, conclut le texte, ces diverses motions du ciel ont lieu dans les astres et planètes à raison de ce que c'est l'âme qui les meut et qu'elle-même est mue pour les mouvoir.

LEÇON HUITIÈME

43. Deux espèces d'arguments contre Platon. — *a)* Ayant terminé l'exposé de l'opinion de Platon, maintenant Aristote la réfute. Notons que parfois Aristote réfutant ici les opinions de Platon, n'argumente pas contre ce que Platon a voulu dire mais bien contre ce qu'il a dit. Aristote alors s'en prend à la lettre du texte platonicien sans avoir égard à l'esprit ou sens qu'y attachait Platon. Et si Aristote en agit ainsi c'est que Platon avait un mode d'enseigner qui ne se piquait pas d'exactitude pédagogique. En effet, Platon s'exprimait toujours au figuré et à l'aide de symboles imagés. Par les mots qu'il employait, il voulait entendre autre chose que ce que signifiaient ces mots. Tel est le cas de sa définition de l'âme disant ; L'âme est un cercle, non pas qu'il crût que l'âme est cercle mais parce que l'âme réfléchit et a ainsi quelque chose de semblable au mobile qui, mû en cercle, revient après un tour de 360° au point de la trajectoire où il était. Aristote en agit ainsi parce qu'il veut éviter que l'élève, prenant matériellement au pied de la lettre les mots de Platon, ne se figure que l'âme est un cercle, ce qui serait une erreur. C'est dans ce but d'éviter des malentendus qu'Aristote combat Platon en ce qu'il dit et non pas seulement en ce que Platon veut dire. Or Aristote fait ici dix raisonnements pour réfuter l'opinion susdite de Platon ; et parmi ces dix syllogismes, il y en a quelques-uns contre ce que Platon veut dire et les autres sont dirigés contre ce qu'il dit. — En effet, à prendre les mots strictement, Platon n'a jamais voulu dire que l'intellect qui réfléchit est pour cela un cercle et ainsi une grandeur comme tout cercle est une grandeur. Il n'a pas voulu dire que l'âme intellective se meut circulairement. C'est seulement par métaphore qu'il s'est ainsi exprimé et qu'il a attribué la circularité à l'intelligence. Néanmoins, dans le but de ne pas laisser subsister, à cause de ces méta-

phores, les malentendus possibles, Aristote a voulu réfuter ceux qui les entendent au sens non métaphorique.

44. Dix arguments réfutant Platon. — Le premier raisonnement d'Aristote vise l'âme que Platon a étudiée pour fournir la définition de l'âme en général. Or il a étudié pour cela l'âme du monde. « *C'est elle*, dit Aristote, *qui est universelle*, c'est-à-dire mondiale ou ayant pour corps le contenant suprême sans contenu ». Platon veut que cette âme qui anime tout le ciel et ce qu'il contient, soit une âme n'ayant d'autre caractère que d'être intellective ou intelligente, c'est-à-dire capable d'intelliger. En effet, ce n'est pas une âme végétative, car végéter c'est s'assimiler des aliments. Or, le monde occupant tout l'espace ne peut perdre sa place, il est donc incorruptible; ayant comme tout système fermé une énergie constante, il n'a pas besoin de se restaurer ou de refaire son énergie par l'ingestion de nourriture. Dès lors il n'a pas non plus besoin de parties organisées, ni de sens, ni d'appétitions sensibles, car, étant sans besoin de nourriture, il n'a pas besoin de l'organe de nutrition ni des facultés de sens et d'appétit qui permettent de discerner sa nourriture et de se la procurer par l'appétition selon qu'on l'a discernée par le sens. En conséquence, voulant que l'âme du monde ne soit ni végétale ni sensitive ni appétitive, Platon l'a faite circulaire, c'est-à-dire mobile, faisant une trajectoire en circonférence. Dès lors, comme les actes ou phénomènes de ces âmes respectivement sensible et appétitive sont sans réflexion et ainsi n'accomplissent pas de trajectoire en circonférence, le texte d'Aristote dit : « *En effet, le sens ne se prend pas pour objet de connaissance, et ainsi ne prend pas conscience réfléchie de soi-même. L'intellect au contraire réfléchit sur soi ; l'homme, en effet, intellige qu'il intellige* » ; dès lors, Platon enseigne que l'âme n'est qu'intellective. Et en conséquence, il ajoute que l'âme est une gyration en circonférence et à ce titre elle est une certaine grandeur

finie. — C'est cette proposition qu'impugne Aristote disant : Platon a tort de soutenir que l'âme est une grandeur ; étant grandeur géométrique, Platon a tort aussi de la distribuer en deux sortes de sphères, l'une de mouvement uniforme, l'autre de mouvement varié. En effet, la méthode des sciences naturelles c'est de se servir des phénomènes pour faire connaître et définir les propriétés, et on y emploie des objets des phénomènes pour faire connaître et définir les phénomènes à leur tour. Une puissance se révèle par ses phénomènes, et ceux-ci par leur objet respectif. De ce que telle est l'origine de la connaissance il résulte que, dans la définition de ce qui est rendu connaissable, on énonce ce qui le rend connaissable, et dans la définition de l'acte, on fait figurer l'objet de cet acte. Or, on conste que ce qui donne à une chose d'être essentiellement ce qu'elle est en général comme étant de tel genre et d'être de telle espèce individuellement, lui donne aussi son unité. Dès lors, puisque l'acte d'intelliger reçoit son genre et son espèce de l'intelligible, on dira : l'intelligible est l'objet de l'acte d'intelliger (*je veux parler de l'intellect en acte*, dit Aristote, *car*, ajoute-t-il, *avant que l'intellect entre en acte, il n'y a aucun acte et par conséquent aucun objet*), c'est-à-dire aucun intelligible en acte, il n'y a avant cela que l'intelligible en puissance, lequel ne peut définir l'acte d'intelliger. Il est patent que, puisque Platon convient que l'intelligible en acte est un et continu, de même il faudra qu'à son effet l'acte d'intelliger soit à l'avenant de son objet, c'est-à-dire soit un et continu. Cette unité et cette continuité de l'acte d'intelliger seront les mêmes que l'unité et la continuité qui font un et continu l'intelligible actuel. La faculté d'intelliger n'est, en effet, une que comme est une l'intelligence d'un intelligible, c'est-à-dire comme est un l'acte qui opère l'intellection. De même l'acte d'intelliger n'est un que de l'unité qu'a son objet qui est l'intelligible. En effet, les actes sont d'autant d'espèces différentes qu'il y a d'espèces d'objets irréductibles les uns aux autres.

Dès lors, puisque les intelligibles sont l'objet de l'acte d'intelliger, la façon dont sont uns ces objets, c'est-à-dire les intelligibles, est différente de la façon dont est une la grandeur géométrique ou la chose continue. En effet, une chose est grande en tant qu'elle est continue. En effet, est continu ce qui est divisible étant indivisé de fait. Or est grand ce qui étant indivisé est divisible en parties dont l'une est égale à une autre chose, laquelle est dite petite comparativement à la chose grande. Mais le nombre est le contraire du continu, car c'est le résultat de la division du continu en parties. La grandeur s'oppose donc au nombre comme l'indivisé s'oppose au divisé. Les intelligibles sont comme le nombre car ils sont divisés actuellement, chacun étant à part de l'autre actuellement comme sont divisées les parties de ce qui a été divisé en un nombre de parties. Quand nous pensons un nombre, nous ne pensons pas actuellement et divisément tous les nombres qui résulteraient de la division de ce nombre en parties. Dès lors il en résulte que, puisque les intelligibles ne sont pensés par nous que l'un après l'autre et non tous ensemble, ils ne ressemblent pas à une grandeur, laquelle implique l'union de l'indivisé ou l'ensemble de ses sections possibles. Il est donc clair que l'intellection n'est pas une grandeur comme le voulait Platon. Mais de deux choses l'une : ou bien l'intellection est insécable, tel est l'intelligible qui est principe élémentaire de démonstration, on ne peut le décomposer en éléments ou intelligibles plus simples, car c'est lui-même qui est le premier intelligible; ou bien, dans la seconde éventualité, il s'agit de l'intelligible qui est divisible. Alors l'intelligible est partageable en un sujet et en un prédicat qu'on affirme du sujet dans une proposition : cet intelligible partageable n'est pas partageable comme la grandeur est partageable. — En effet, la grandeur est partageable en parties qui sont impénétrables chacune à chacune. Mais au contraire, l'intelligible partageable en sujet et prédicat est tel que les parties s'en peuvent compé-

nétrer sans s'exclure. Tel est le cas du nombre dont nous intelligeons à la fois toutes les unités ou dont nous pouvons intelliger à part successivement tous les nombres qui en font partie, et souvent nous compénétrons les éléments de l'intelligible sectionnable, c'est-à-dire nous les unifions en un seul intelligible. C'est ce qui a lieu pour la conclusion d'un raisonnement, car, ayant respectivement dans chacune des deux propositions prémisses envisagé à part sujet et attribut de la conclusion, nous considérons le sujet seul dans la majeure et l'attribut seul dans la mineure. Enfin, nous envisageons à la fois sujet et attribut dans l'intelligible unique qu'est la proposition qui formule la conclusion. Par exemple, ayant formulé la conclusion, Socrate est mortel, je fais figurer l'une de ces deux notions dans la majeure et je dis « Tous les hommes sont mortels » ; puis je fais exclusivement figurer l'autre dans la mineure et je dis, or « Socrate est homme ». Enfin, j'en viens à l'intelligible unique qu'est la notion de la mortalité de Socrate, et je dis : « Socrate est mortel » ; et ainsi, dans la proposition qui conclut le syllogisme, on pense à la fois aux deux intelligibles de la conclusion, l'un étant le sujet, l'autre le prédicat.

b) On pourrait peut-être dire que Platon n'a pas admis dans l'âme intelligente la grandeur parce que les intelligibles pris tous ensemble dans leur multiplicité s'y opposent, mais il faut reconnaître que même pris à part chaque intelligible prouve que Platon a bien soutenu la doctrine de l'existence de l'intellect considéré comme grandeur. Contre cette démonstration il n'y a plus de recours. Platon, en effet, enseigne et soutient que l'acte d'intelliger ne se fait pas dans l'intellect par la réception des espèces ou déterminations, mais il tient que l'action de l'intellection se fait dans l'intellect parce que l'intellect intellige par un certain contact ; en ce contact, en effet, dit-il, l'intellect se porte au-devant des déterminations intelligibles ou espèces et les rencontre. Or, pour Platon, c'est le cercle qui est

cette double motion du connu et du connaissant, car par son retour de direction tantôt dans un sens et tantôt dans le sens opposé, le cercle réalise cette double direction qui est essentielle à l'action du connu sur le connaissant et à la réaction du connaissant sur le connu, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut. Je te demande donc, ô théorie Platon, puisque tu dis que l'intelligence est une grandeur et qu'elle intellige par contact en touchant des intelligibles, comment tu te représentes qu'elle intellige? En effet, voici un dilemme : ou bien ce qu'elle intellige elle le touche par tout ce qu'elle est ou par partie de ce qu'elle est. Or, si c'est son tout qui touche, c'est son tout qui intellige et alors ses parties sont superflues pour intelliger mais sont en vain, et ainsi il ne faut pas alors que l'intellect soit grandeur ou continu ou cercle, puisque le propre de la grandeur et du cercle exige d'avoir des parties. Si au contraire le touchant touche en toutes les parties, il intellige en toutes les parties, et un nouveau dilemme se pose, car, ou bien il intellige selon des parties ponctuelles, c'est-à-dire indivisibles, ou bien selon des parties magnitudinales, c'est-à-dire divisibles. Si le contact a lieu suivant des parties ponctuelles, alors, puisque dans une grandeur quelconque il y a toujours un nombre infini de points, il faudrait toucher un nombre infini de fois avant de parfaire l'intellection, cela veut dire que jamais on ne viendra à bout d'intelliger; car ce qui nécessite un nombre infini de phases ne se parfait jamais. Aristote emploie les mots *parties qui sont des points*, non pas qu'il admette que la grandeur a pour partie des points, mais Aristote dans ce raisonnement *ad hominèm* se sert des principes qu'il réprouve mais que Platon admet. Platon, en effet, compose, selon son opinion, le solide avec des surfaces planes qui se superposent ; il compose de même le plan avec des droites qui se juxtaposent, et enfin la droite avec des points qui s'alignent. C'est ce que combat Aristote dans le début du sixième livre des Physiques. Là il établit qu'un point ajouté à un point

ne crée aucune ligne droite ni élément de droite. Dans la seconde éventualité du dilemme, si le contact a lieu selon des parties quantitatives, comme toute partie quantitative se subdivise en plusieurs fractions de fractions, il s'ensuit que la même chose s'intelligera plusieurs fois, car la même partie s'intelligera en la touchant comme partie du tout et s'intelligera en la touchant comme ayant elle-même des parties. De même, puisque toute quantité est divisible à l'infini, en ce sens que ce qui était tout et a été divisé en un certain nombre de parties, a toujours chacune de ses parties divisible en autant de parties que celles du tout primitif, bien que ces parties du tout aient une quantité moindre que la quantité du tout primitif, il s'ensuit que l'intellection se fait un nombre de fois qui est infini, puisqu'il se fait autant de fois qu'il y a des parties et qu'il y a un nombre infini de fois des parties. Or il est inadmissible que l'on intellige toujours un nombre infini de fois. Donc la thèse adverse est fausse, puisqu'elle aboutit nécessairement à cette absurdité. Il est manifeste que l'intellection ne se fait qu'une seule fois, et ainsi il est établi qu'il ne faut pas attribuer à l'intellect d'être grandeur; et cela aussi bien quand on considère l'intellection de beaucoup d'intelligibles que quand on ne considère que l'intellection d'un seul. Or qu'on note ici ce qu'Aristote insinue, à savoir qu'il montre implicitement l'indivisibilité qui est essentielle à l'intellection, et son impossibilité à être partagée. En effet, en toute chose l'intelligible c'est la définition de cette chose, disant ce qu'elle est essentiellement, c'est-à-dire ce qu'elle a de commun avec ses congénères, c'est sa nature ou sa quiddité. Or les caractères génériques sont tout entiers dans chacun des individus congénères et la nature participée est tout entière dans chaque participant comme la blancheur est toute dans chaque superficie blanche, comme les caractères génériques, qui font que tel individu appartient à telle catégorie d'êtres, se retrouvent tout entiers dans chaque individu congénère. C'est ainsi que la nature

humaine est toute dans chaque individu humain, et c'est cette nature qui est indivisible, car on ne peut être homme à moitié ni en partie et ainsi toute essence est indivisible. Mais l'essence n'est autre chose que l'être ou nature en tant qu'intelligible ; donc, puisque ce qui est intelligible est indivisible en chaque chose, c'est-à-dire sa définition ou son genre est un indivisible, il s'ensuit que l'intellection, c'est-à-dire l'acte d'intellection, est aussi indivisible, et par conséquent la faculté l'est aussi.

c) Il apparaît bien que si nous posons que l'intellect est insécable, nous pourrons facilement dire pourquoi il intellige et le sécable et l'insécable. En effet, qu'il intellige alors l'insécable c'est ce qui résulte de sa nature indivisible, car il est admis que l'intellection se fait en représentant ; dès lors le connaissant devant être semblable au connu pour le reconstruire, ici cette similitude résulte de ce que le connaissant et le connu sont des indivisibles tous deux. Quant à intelliger le divisible, l'intellect s'en acquittera en abstrayant le divisible, c'est-à-dire en en niant la divisibilité de façon à le réduire à un indivisible artificiel ou factice, lequel étant indivisible sera intelligible comme semblable à l'intellect. Mais si, avec Platon, on admet que l'intellect est divisible, il sera impossible de trouver la raison de l'intellection de l'indivisible. Et dès lors il sera évident que Platon a eu tort de faire de l'intellect une grandeur, c'est-à-dire un divisible.

d) Toi, Platon, tu dis que l'intellect est circonférence, et que l'intellect subit une motion. Mais être mû en circonférence, c'est décrire une trajectoire circulaire ou gyration. D'autre part, la motion de l'intellect c'est l'acte d'intelliger, c'est-à-dire le phénomène d'intelligence.

Par conséquent, si l'acte d'intelliger est la motion en un tour de cercle, il faut bien que nécessairement l'acte d'intelliger soit une gyration ou circulation. Or, cela est une conséquence inadmissible nécessaire. Par conséquent la thèse de Platon est démontrée être fausse. Que cette

proposition soit inadmissible c'est ce qui résulte du fait que, dans un cercle, c'est en vain qu'on rechercherait actuellement un début ou position initiale du mobile ou une position finale. En effet, chaque point du cercle est initial en puissance et final en puissance. On le montre au huitième livre des physiques. Il suit encore que le fait d'intelligence, c'est-à-dire l'opération de l'intellect, c'est-à-dire l'acte d'intelliger ne sera jamais fini si ce que Platon dit est vrai. Or il est faux qu'aucun acte d'intellection ne puisse s'achever. Nous constatons, en effet, aux actes d'intelligences qu'ils ont un début actuel et une fin actuelle. En effet, de fait tout acte d'intelliger débute à un moment et finit à un autre moment. Donc, et c'est ce qu'il fallait démontrer, l'intelligence et la gyration sont deux motions différentes, et par conséquence leurs actes respectifs seront distincts. Conséquemment la faculté d'intelliger sera distincte de la propriété qu'a la trajectoire de circonférence de faire mouvoir en gyration circulaire. Que l'acte d'intelliger ait un état initial actuel et non en puissance, et qu'il ait de même en acte un état terminal est une proposition prouvée comme suit : toute intellection est ou pratique ou théorique. Mais il appert que les termes des intellections d'applications sont des termes à atteindre, c'est-à-dire des fins ou buts. Ce sont des sciences du devoir être ou normatives ou teléologiques. Car toutes ces sciences sont instaurées à la recherche d'autre chose qu'elles-mêmes : on n'y sait pas pour savoir mais pour atteindre par le savoir autre chose que le savoir. Prouvons aussi que les sciences théoriques ont une fin proprement dite, c'est-à-dire actuelle. En effet, toutes les sciences rationnelles ou pures, c'est-à-dire non appliquées, visent à atteindre un objectif certain et déterminé. En effet, toutes les connaissances des sciences théoriques visent soit à nous donner des points de départ premiers principes, ou premiers intelligibles, ce sont les principes ou définitions fondamentales constitués tellement simplement qu'ils ne peuvent se définir, étant exempts de

composition et n'étant rendus connaissables par rien d'autre qu'eux-mêmes. Ils ne sont pas constitués par des intelligibles plus simples, c'est ce que le texte appelle « *la définition* ». Les termes y définissent mais ne sont pas définissables, étant ce qu'il y a de mieux connu. C'est donc la simple intellection ; elle est non exprimable par une proposition. Puis vient la « *démonstration* » ; c'est au contraire l'intelligible qui est divisible en sujet et prédicat, c'est-à-dire exprimable par une proposition. Quand cette proposition est affirmative, on l'appelle « *composition* », car elle affirme alors la convenance du sujet au prédicat. Elle est appelée « *division* » quand on nie au contraire que le prédicat puisse être composé, c'est-à-dire affirmé du sujet. Mais les propositions qu'on cherche à établir par les sciences théoriques ont une origine actuelle ou point de départ arrêté puisqu'elles se formulent à l'aide des intelligibles simples qui y figurent respectivement comme sujet et prédicat à la façon dont la grammaire syntaxe compose des phrases à l'aide des mots de la grammaire lexigraphique. De même ces propositions qui se formulent à l'aide des intelligibles simples qui sont leur origine actuelle ont aussi un terme final actuel. En effet, par ces propositions on cherche à en établir d'autres qui leur servent de conclusion de syllogisme, les phrases fondamentales y servant de prémisse soit majeure soit mineure. Si on faisait à Aristote ici l'objection de lui dire que l'on pourrait procéder à une suite indéfinie de syllogismes à l'aide des premières propositions, il répondrait que cette suite de syllogismes ne constitue pas un cercle comme lorsqu'on fait un cercle vicieux logique. En effet, on a démontré qu'aucune science ne peut procéder par cercle de syllogismes. C'est ce qui a été établi au premier livre des derniers analytiques d'Aristote. Au contraire, les démonstrations vont toujours par subsomption dans une même direction, c'est-à-dire par ~~des déductions de plus en plus spéciales. Or il est évident,~~ dès lors que le monde est fini, qu'aucun mouvement en ligne

droite ou direction constante ne peut se poursuivre toujours: la translation indéfinie est impossible. Si, au lieu de procéder déductivement, on procède inductivement, on prouve la même actualité de fin et d'origine, car on fait définir les termes d'une définition, et puis les termes de la définition des termes et ainsi de suite, on remontera d'une origine certaine qui est la définition primitive à une fin certaine qui est la dernière définition du dernier terme définissable. On ne saurait remonter à l'infini dans la définition des mots des définitions. On arrivera bien vite à une définition où ne figurent que des mots indéfinissables parce qu'ils sont sans notions plus générales qu'eux-mêmes et qu'on ne peut définir que par genre et espèce. Par contre, on ne peut partir d'une origine infiniment opposite à ce genre suprême, car, en précisant par spécifications successives ce genre suprême, on arrivera vite à un défini qui ne peut rien définir, car il n'y a rien de plus individuel et qu'il n'est le genre de rien, étant lui-même l'individu ou espèce la plus spéciale. C'est alors l'individu qui est le terme actuel quand on procède par ordre vers les définis spéciaux, en partant des définissants génériques, alors que tantôt on partait des définis pour aller vers les définissants de plus en plus généralisés jusqu'à l'idée d'être qui est sans genre. Il faut donc dire que, comme il le fallait démontrer : toute science pure a son début et sa fin actuellement.

e) Aristote développe sa cinquième réfutation de Platon comme suit, d'une façon qui est dépendante de ce qui vient d'être dit et cette cinquième argumentation est en quelque sorte partie intégrante de la quatrième. Ci-dessus, en effet, on a prouvé que si, comme Platon l'admet, l'intellect est une circonférence, l'acte d'intelliger est le parcours de cette circonférence par un mobile ou gyration. Or Aristote a démontré plus haut que contrairement à ce qu'exige le système de Platon, l'acte d'intelliger n'est pas un parcours de circonférence par un mobile. C'est cette même réfutation qu'Aristote fournit maintenant par une argumentation diffé-

rente. Il est manifeste pour nous qu'entre le déplacement en cercle et les autres déplacements il y a cette différence que dans les autres motions il est impossible que la même portion de trajectoire puisse être reparcourue plusieurs fois par le mobile. Cette thèse s'établit par une revue de toutes les espèces de changements. En effet, dans le mouvement qui consiste en une variation de qualité, il est impossible que la même cause qui fait une chose blanche, après avoir une première fois opéré, puisse ensuite réitérer selon la même altération en sens inverse son changement et ainsi la refaire noire après avoir été cause de blanc. De même, dans le changement dit mouvement quantitatif ou d'augmentation et de diminution, il est impossible que le même moteur considéré dans les mêmes conditions, tende à faire subir une augmentation, puis une diminution. Dans le changement de lieu aussi il est impossible qu'un moteur tende dans des conditions identiques à diriger un même mobile dans deux directions diamétralement opposées. En effet, dans le mouvement local, toute force entraîne son mobile rectilinéairement, chaque direction étant caractérisée par deux points actuels ou arithmétiques, l'un l'initial, l'autre le final de la direction. Donc, pour que le mouvement fasse repasser le mobile là où il fut déjà, il faut que le même point géométrique ait successivement deux fonctions opposites. L'une sera d'être actuellement terme initial, l'autre actuellement terme final. Et alors, pour le changement de sens, il y aura repos au bout de course. Mais s'il y a repos, ce repos divise actuellement le mouvement d'aller de celui de retour. En effet, pour qu'un mouvement d'aller et retour soit continu, il faudrait que rien ne le divisât actuellement, car le continu n'a que des divisions possibles, c'est-à-dire algébriques et non arithmétiques ou actuelles. S'il y a division actuelle, il y a nombre, car le nombre résulte de la division du continu, et ainsi l'aller est numériquement un autre mouvement que le retour. Ce n'est que dans le seul mouvement circulaire que l'aller est continu

avec le retour et, en repassant au même point de la circonférence, le mobile accomplit numériquement le même mouvement continu que lors du premier passage en ce point. La raison en est que, dans la gyration en cercle, il n'y a pas de station ou repos qui partage actuellement le mouvement du mobile en fractions actuellement, ou à-coups, et ainsi, quel que soit le nombre des repassages du mobile en un point de la circonférence, il n'a pas fallu une seule fois arrêter le mouvement uniforme, ni varier la vitesse. C'est pourquoi voici l'argumentation d'Aristote : Tu dis, Platon, que l'intellect est circonférence, donc l'acte d'intelliger est l'acte de parcourir une circonférence ou de circuler, mais nous savons que l'on ne peut admettre cette dernière proposition, à savoir que l'acte d'intelliger est l'acte de circuler ; donc le point de départ de cette conséquence inadmissible est faux aussi, et par conséquent, l'intellect n'est pas cercle. Voici comment s'établit que cette thèse est inadmissible. Il est clair que la circulation comporte qu'au même point du même identique mouvement continu unique le mobille repasse maintes fois ; donc si l'opération intellective, comme toi, Platon, tu le soutiens, est mouvement de circulation, il faut bien que l'opération intellective se réitère plusieurs fois d'un seul et même mouvement continu. Cela revient à dire que le même acte d'intelligence fait intelliger bien des fois la même chose. En effet, l'intellect, en opérant son mouvement de circulation continue se touche, et parce qu'il se touche, il intellige, car, pour les Platoniciens, intelliger pour l'intelligence c'est se toucher. Ainsi, se mouvant en rond l'intellect retouche bien des fois le même point et ainsi il réintellige bien des fois la même chose dans un acte ininterrompu. C'est ce que par l'expérience on a dementi, car nul ne s'aperçoit qu'il intellige plusieurs fois le même intelligible dans chaque acte de pensée.

f) Si l'opération d'intelliger est un mouvement de circulation, comme toi, Platon, tu le prétends, l'opération d'intelliger doit être assimilée à un mouvement. Or, on

constate tout le contraire, car l'opération d'intelliger est plutôt assimilable à un repos qu'à un mouvement. Donc l'intellection n'est pas un mouvement circulatoire. On prouve que le fait d'intelliger est plutôt assimilable à un repos qu'à un mouvement comme suit : Considérez, comme le montre Aristote au septième livre des Physiques, que nul ne peut devenir sage s'il ne fait reposer et s'immobiliser ses mouvements passionnés. C'est pourquoi chez les enfants et tous les émotifs, qui ne peuvent jamais tenir bridées leurs passions, on ne trouve guère de sagesse. Mais c'est quand on fait entrer en repos sa passion qu'on acquiert la sagesse. C'est ce qui fait dire par Aristote : l'âme se reposant et s'apaisant se fait sage. On pourrait objecter en disant que cet argument ne vaut que pour la seule intellection des premiers intelligibles, lesquels sont simples, et non pour l'intellection des conclusions de syllogismes et la formulation des propositions, conclusion et prémisses, lesquelles sont des intelligibles composés de sujet et de prédicat. En effet, le syllogisme se meut des prémisses à la conclusion ou syntaxe, ainsi que du sujet au prédicat des trois propositions, mais l'intellection des premiers principes se repose dans la contemplation de ces notions indivisibles ou mots de lexique. C'est pour la réfutation de cette instance qu'Aristote ajoute : il en est du syllogisme comme des premiers intelligibles ; autant que le simple intelligible, le syllogisme ou intelligible complexe s'assimile plus au repos qu'au mouvement. En effet, aussi longtemps que l'on n'a pas syllogistiqué d'un sujet, on flotte hésitant, ne sachant au juste ce qu'il faut en penser, l'intelligence et l'esprit de l'homme allant du pour au contre avec indécision, sans se fixer en repos à rien. Mais à peine a-t-on raisonné que l'on adopte un parti et qu'on y adhère en repos.

g) Il est clair que pour l'âme le bonheur c'est d'intelliger. Mais la béatitude ne peut se trouver en ce qui violente et attire à autre chose qu'à ce vers quoi porte la nature propre de l'âme. En effet, le bonheur est de suivre sa

nature : ce vers quoi tend l'âme en vertu de sa nature est par le fait sa fin dernière et sa perfection. Or le mouvement n'est ni selon la nature, ni selon la définition de l'âme, mais est au contraire à l'encontre de la tendance naturelle de l'âme. Il est donc impossible que l'acte d'intelliger, lequel est le naturel de l'âme et qui est la béatitude de l'âme, soit un mouvement, comme le disait Platon. En effet, que le mouvement soit à l'opposite de la nature de l'âme, c'est ce qui ressort de la théorie de Platon. Lui-même enseigne que l'âme est composée de nombres et ensuite il la divise en deux sphères, l'une de mouvement de vitesse uniforme, l'autre de vitesse variée. Cette dernière est subdivisée en sept trajectoires. De là la décomposition en sept zones, chacune étant de vitesses variées. D'où il résulterait que le changement qu'il appelle mouvement est un changement de vitesse et que ce changement n'appartient pas à l'âme en vertu de ce qu'elle est par soi, mais seulement à raison de ce qui lui est survenu, c'est-à-dire à raison de ce qu'elle a subi ce reploiement en sept zones, chaque zone étant zone de mouvement à vitesse variant et changeant dans la zone.

h) Il apparaît que, dans l'opinion de Platon, l'âme n'est pas unie au corps. Car Platon enseigne que l'âme est d'abord constituée d'éléments, et quand ainsi constituée elle est une substance actuelle, il enseigne qu'elle est ensuite unie et mêlée au corps, de telle sorte qu'elle ne peut s'en détacher malgré qu'elle en ait volonté. Dès lors Aristote raisonne comme suit : Chaque fois que malgré sa volonté ou inclination, une chose est unie à une autre, dont elle tend par nature à se séparer, cette réunion est pour cette chose un châtiment pénible, et chaque fois qu'une telle union est ainsi cause de dégradation, il faut la rejeter et la fuir comme nocive. Mais l'âme est contre sa tendance naturelle unie au corps, comme on l'a dit. De plus, el'e n'en peut s'échapper, malgré qu'elle le veuille, et elle se trouve amoindrie par son union au corps, comme ont coutume de le dire des Platoniciens; et même ils sont beaucoup d'entre

eux à le dire. Il paraît donc bien que l'union au corps est pour l'âme une peine et qu'elle cherche à l'éviter. Par conséquent, il est incohérent et inadmissible de dire, comme l'a dit Platon : l'âme préalablement composée d'éléments est ensuite toute faite unie au corps.

i) Platon parle de l'âme de l'univers et il tient que l'âme est mue en rond ; mais dans son système, on ne voit pas la cause pour laquelle le ciel est mû en rond, c'est-à-dire Platon n'en dit rien. Or, cela ne peut être que pour deux causes. Ou bien le ciel se meut en rond parce qu'il y est forcé par la nature des principes qui le composent, ou bien c'est parce que sans y être forcé par autre chose ni par ses principes, il le veut et s'y détermine librement par soi et sans contrainte, uniquement parce qu'il le veut bien et cela à raison de la fin qu'il s'est choisie. Si on dit que le ciel est mû naturellement, c'est-à-dire par l'action de sa nécessité naturelle, il faut que ce soit ou à raison de la nature de l'âme motrice, ou bien à raison de la nature du mobile de l'âme, c'est-à-dire du corps ou du ciel. Mais ce ne peut être à raison de la nature de l'âme, car être mue en cercle ne figure pas dans la définition de l'âme ; en effet, c'est seulement par une adjectivation ou par complément de mots ajoutés au mot âme, de telle façon que c'est seulement par cette accession ou accident de mots qu'on exprime qu'elle est mue circulairement. En fait, quand on détermine le mouvement que l'âme a de par sa définition ou en vertu du mot même, on le voit, c'est seulement en ligne droite par soi et en vertu du sens essentiel ou substantiel du mot âme que l'âme se meut. En vertu d'un prédicat ultérieur qui en est affirmé l'âme est dite se mouvoir en cercle en reployant sa trajectoire rectiligne pour l'incurver en rond.

De même ce ne peut être à raison de la nature du corps céleste, car le corps n'est pas la cause du mouvement de l'âme, mais c'est au contraire plutôt le corps qui est mû, recevant de l'âme comme de sa cause son mouvement. Dans le second cas, si on admet donc que c'est librement par fin

voulue spontanément sans nécessitation extérieure ni intérieure, on ne peut assigner aucune fin librement voulue qui aurait été choisie par l'âme dans sa détermination libre. Dès lors, on ne voit pas pourquoi elle aurait choisi ce mouvement et non un autre. Il ne reste que ce seul motif qui s'appelle le bon plaisir du dieu démiurge, qui aurait préféré que l'âme soit mue de cette motion en circonférence. Mais à ce bon plaisir divin, il y a toujours certain motif pour lequel il a plu à ce Dieu de décréter que le monde serait plutôt en mouvement qu'au repos, et plutôt en mouvement circulatoire qu'en tout autre. Or, Platon néglige d'indiquer ce motif divin. Mais puisqu'il appartient plutôt « *à d'autres sciences* », c'est-à-dire à un autre traité, à savoir au traité du ciel, de traiter de la raison de cette motion et de cette circularité, nous laisserons ici pour le moment cette question.

k) Le dernier et dixième argument d'Aristote est dirigé contre beaucoup d'autres philosophes que Platon en même temps que contre lui. Tous conduisant nécessairement à des conséquences inadmissibles, les systèmes ici examinés sont rétorqués par l'argument dit argument par l'absurde. Cet argument, le voici. Il est clair qu'il faut une proportion entre moteur et mû, et entre l'agent et le patient, et entre la forme et la matière. En effet, toute forme ne convient pas indistinctement à tout corps, et ne peut s'y unir également bien. Pas plus que tout moteur ne peut mouvoir tout mobile. Mais pour qu'un moteur puisse mouvoir un mobile, il faut entre eux quelque chose de commun, et de proportionné. C'est en vertu de cette communauté et de cette proportion que l'un, le moteur, est apte à mouvoir, et que l'autre, le mobile, est apte à être mû. Il est manifeste, en effet, que ces philosophes que nous combattons ont entendu que l'âme habite le corps, et le meut. Or, puisqu'ils parlent de la nature de l'âme, il semble nécessaire et naturel qu'ils parlent aussi de la nature du corps. Il faut qu'ils nous disent donc pourquoi l'âme est unie au corps. Qu'ils nous enseignent comment à l'âme est proportionné le corps pour

lui être uni ! Il faut que nous apprenions d'eux comment le corps a quelque chose le faisant être congénère de l'âme et permettant son union avec elle et sa mise en œuvre par elle. Il ne suffit pas de définir la nature de l'âme en disant uniquement ce qu'est l'essence de l'âme. Ils négligent à tort de dire ce qu'est l'essence du corps qui fait connaître l'âme. Il faut ajouter aussi comment le corps peut être animé par l'âme et la recevoir comme son animant. A eux s'applique le reproche qu'on adresse valablement aux Pythagoriciens. Ceux-ci, par leurs récits fabuleux, tiennent que l'âme de n'importe quel corps peut pénétrer dans n'importe quel autre corps et l'animer. Par exemple, ils tiennent que l'âme d'un éléphant peut quitter le corps d'éléphant et venir dans le corps d'une mouche pour l'animer. Ce qui est fautif c'est la doctrine de la remplaçabilité des corps aptes chacun à servir d'informé à toutes les âmes. En effet, chaque corps, et surtout chaque corps d'animal, a sa détermination propre, et une spécification à lui. Il y a de plus à la vie un moteur propre comme un mobile propre, car il y a grande différence entre le corps d'un ver et le corps d'un chien, comme aussi entre le corps d'un éléphant et le corps d'un insecte. En disant cette proposition : « toute âme peut animer n'importe quel corps », ils disent tout autant que s'ils disaient qu'on exerce l'art du bâtisseur de maisons lorsqu'on exerce l'art du joueur de flûte, et qu'on exerce l'art de l'ouvrier métallurgiste en exerçant l'art du tisserand. Et cependant, si chaque art qui s'exerce avait la propriété d'animer les corps ou instruments qu'il met en œuvre, chaque art ne s'arrangerait pas à animer n'importe quel organe, instrument, outil ou corps, mais l'art du joueur de flûte ne s'incarnerait que dans le jeu de la flûte et le flûtiste ne vivrait pas son art en jouant de la lyre. L'art du citharède ne ferait vivre que la seule cithare et non pas les flûtes. ~~Il en est de même dans le cas où à telle âme déterminée~~ tel corps peut servir de matière animable ; cependant

chaque âme ne peut servir à animer tout corps quelconque. Platon et ses pareils se trompent bien plus encore, car non seulement l'âme ne s'arrange pas de tout corps pour l'animer, mais même il ne suffirait pas que nos adversaires reconnaissent la spécialisation que doit avoir un corps pour être animé, il faudrait de plus qu'ils en viennent à reconnaître que c'est l'âme elle-même qui se forme son corps et le rend capable d'être animé. Il est faux qu'elle entre dans un corps qu'elle n'a pas informé elle-même à la vie. Ainsi donc Platon et ses pareils ont une philosophie insuffisante, car elle ne dit pas 1° qu'il y a tel corps qui convient à être animé par telle âme; 2° quel est ce corps animable par telle âme; 3° comment, étant actuellement animé, ce corps animé est uni comme corps à l'âme.

LEÇON NEUVIÈME

45. Opinions analogues à celle de Platon. — *a*) Après que l'opinion de Platon a été réfutée, Aristote ici réfute en conséquence l'opinion qui, à quelques égards, est conforme à celle de Platon. Il y a eu de fait des philosophes pour soutenir que l'âme est harmonie. Leur similitude avec Platon consiste en ce que Platon a soutenu que l'âme est faite de nombres harmonieux, tandis qu'eux prétendent que l'âme est une harmonie. Mais leur opposition à Platon résulte de ce que Platon enseigna que l'âme est harmonie de nombres. Mais ceux-ci font de l'âme une harmonie soit d'élémentés homogènes ou de mélangés quantitativement, différents seulement par la densité, soit d'élémentés hétérogènes ou de mélangés qualitativement formés d'éléments contraires respectivement expansifs ou non expansifs, rigides ou non rigides. A ce sujet Aristote fait trois choses. D'abord, en effet, il expose l'opinion qu'il va combattre, et le motif qui a fait admettre cette opinion. Deuxièmement, il critique la dite opinion. Troisièmement,

il fait valoir la grande probabilité de cette opinion. D'abord, en effet, Aristote expose la théorie de l'âme d'après l'opinion qu'il va combattre. Il y a, dit-il, une vieille opinion au sujet de la nature de l'âme. Cette opinion est traditionnelle parmi les anciens philosophes. Elle semble avoir pour elle la vérité, non seulement en ce qui concerne l'âme, mais en généralisant, elle semble dire vrai au sujet de toutes les choses principielles. Et Aristote emploie les mots : « *En ce qui regarde ce qui est générique ou cause matérielle ou commune à tous les congénères* ». En effet les anciens philosophes n'ont pas étudié la cause formelle mais uniquement la cause matérielle. Et ceux qui entre tous paraissent d'être approchés de la cause formelle, ont nom Empédocle et Démocrite. Le premier, c'est-à-dire Empédocle, a enseigné que tout est composé de six éléments. De ces six éléments, il en a fait quatre matériels et deux formels. Ces deux derniers sont passifs. Ces deux éléments sont l'amitié et l'opposition ou répugnance. Quant aux divers principes matériels, ces philosophes affirmaient entre eux une certaine proportion qui les faisait conaturels, leur donnant participation à une même nature sans laquelle ils n'auraient pas pu coexister. C'est cette participation de tous à une même nature que les anciens appelaient harmonie. C'était une conformité ou participation de tous à une même proportion, faute de laquelle ils ne peuvent être coordonnés. De même que des autres principes, ces philosophes disaient de l'âme qu'elle est une certaine harmonie ; faute de cette harmonie ou proportion fatale il y a désordre et ainsi mort.

b) Aristote explique pourquoi on a adopté cette opinion qu'il va combattre. Cette opinion tient que l'harmonie se définit : le dosage, autrement dit le pourcentage, ou les proportions quantitatives des contraires qui se tempèrent l'un par l'autre pour former une moyenne dont ils sont les extrêmes. Dire pour quel quantum chacun des deux contraires extrêmes intervient dans le mixte ou moyenne compris quantitativement entre ces deux extrêmes définit

l'harmonie ou recette de composition caractérisant formellement le *quantum* de la moyenne ; c'est donc la forme de cette moyenne ou ce qui la caractérise parmi les autres moyennes entre les mêmes extrêmes. Or, comme l'âme est une certaine forme, puisqu'elle est ce qui fait vivre les corps vivants, les philosophes que nous combattons ici concluaient que l'âme est une harmonie à raison de ce qu'elle est une forme. On rapporte que ce fut l'opinion de Dinarche et de Simiate, ainsi que d'Empédocle.

46. Réfutation des systèmes analogues à celui de Platon. — *c)* Aristote prend à partie l'opinion ci-dessus. Pour cela, il fait deux choses. Premièrement, il combat ce qui est commun aux opinions de tous les philosophes susdits. Secondement, Aristote s'en prend en particulier à Empédocle, c'est-à-dire au protagoniste des systèmes ici discutés.

47. Réfutation générale des systèmes analogues à celui de Platon. Quant à la réfutation générale, elle compte quatre arguments. Voici le premier. Il est clair qu'à proprement parler, une harmonie, c'est une compatibilité des sons. Cette compatibilité ou justesse des notes est due à ce que les fréquences de chacun sont des multiples peu élevés d'une même fréquence. Mais les philosophes dont il s'agit ont, par métonymie, transporté le nom d'harmonie en l'étendant pour exprimer toute justesse dans le dosage de proportions quantitatives des ingrédients d'une mixture et cela aussi bien quand la mixture se fait à l'aide d'éléments homogènes ou contradictoires qu'à l'aide d'éléments hétéroclites ou contraires. Les mixtures de contradictoires n'étant définies que par leur densité plus grande ou moins grande sont définies par des éléments contradictoires, car la densité maximale, moindre que maximale, plus grande ~~que minimale et minimale définit respectivement l'absolu-~~ ment lourd, le relativement lourd, le relativement léger,

l'absolument léger, et une grandeur de densité n'est que contradictoire à une autre grandeur de densité sans lui être contraire, car tout nombre est contradictoire d'un autre. Les mixtes au contraire ou composés des éléments extrêmes contraires sont caractérisés par les contraires qui sont les forces d'expansion et de solidité respectivement infinies et nulles. En effet, le contraire de l'infini c'est zéro. Les fluides ou systèmes de points de rigidité nulle sont donc le contraire des solides parfaits ou systèmes à rigidité infinie, comme aussi les expansifs parfaits dont la force d'expansion est infinie sont le contraire des non-expansifs. Le mot harmonie se peut employer dans deux acceptions. Dans le première il désigne tant le mélange des homogènes ou éléments quantitatifs ou contradictoires que la mixture des contraires.

Dans la deuxième acception, le mot « harmonie » désigne la recette, raison ou pourcentage de cette composition de contradictoires ou de cette mixture de contraires. Mais aucune de ces deux acceptions du mot « harmonie » ne peut évidemment suffire pour dire que l'âme est ou bien ce mélange ou cette mixture, et elle ne peut être davantage la loi ou indication qui fixe les pourcentages de cette composition ou de cette mixture. Donc l'âme ne peut être dite une harmonie. En effet, il est manifeste que l'âme n'est ni la composition ni la formule qui en indique les quantités d'ingrédients. Les philosophes dont nous combattons l'opinion tiennent que l'âme est une substance, tandis que composition aussi bien que formule de composition sont l'une et l'autre quelque chose des substances en composition ; la composition est une qualité ou manière d'être des substances en composition. C'est donc un prédicat ou adjectif de ces substantifs qui les fait dire composées, et c'est une disposition propre de cette manière d'être qui est exprimée par la loi ou recette des quantités respectives des ingrédients de la composition. Donc, puisque l'âme est, d'après ces philosophes, une substance, et que d'autre part l'harmonie

n'est pas une substance mais un accident, il ne se peut pas que l'âme soit une harmonie.

d) Il conste que tous nos adversaires actuels ont une philosophie qui enseigne que l'âme meut. Or l'harmonie ne meut pas. Bien plus elle est mue en ce sens que, c'est l'harmonie qui est causée par le musicien ; c'est lui qui la communique aux sons. Tel le joueur d'instruments à cordes, par son art musical, sait ébranler les cordes qu'il faut pour jouer harmonieusement une harmonie. Quand dans le composé il y a une certaine harmonie, elle y est introduite par le compositeur qui a su régler et proportionner entre elles les parties de la composition. Donc, si l'âme est harmonie, elle a dû être harmonisée par une autre cause qui a harmonisé son harmonie ; il faudra donc admettre une âme de l'âme pour harmoniser l'âme ; or cette âme de l'âme est inadmissible, donc la théorie qui l'exige est, elle aussi, à rejeter.

e) Aristote dit au quatrième livre des Physiques : Quiconque donne d'une chose une définition, c'est-à-dire dit quelle en est la nature, doit, pour que cette caractérisation essentielle soit suffisante, la formuler de telle sorte qu'on puisse par là connaître les effets de cette nature ou les phénomènes dont cette nature est le principe interne d'activité, et les prédicats ou les opérations dont cette essence est le sujet, l'adjectivé ou le substantif. En effet, nous connaissons la meilleure définition quand nous pouvons en déduire les théorèmes qui formulent en propositions les propriétés démontrées du défini à l'aide de raisonnements. Si donc on dit que l'âme est une certaine harmonie, il faut que, par la connaissance de cette notion ou de ce mot « harmonie », nous puissions déduire quels sont les accidents ou passions de l'âme, c'est-à-dire les facultés qui ont l'âme pour sujet et les actes dont ces facultés psychologiques sont les agents, enfin les objets de ces actes. Mais il est très malaisé de réussir de telles tentatives de déduction, par exemple, si nous essayons de faire des déductions qui nous

font connaître quels sont les actes psychologiques et quelles sont les facultés psychologiques. En effet, on serait bien embarrassé de déduire des fréquences relatives d'un intervalle musical que c'est l'harmonie ou multiple caractéristique de l'acte et de la faculté de sentir. Qui dira de même à quelle harmonique il appartient d'aimer, ou à quelle autre il revient de haïr, et quel est l'intervalle musical de l'intelligence? Par contre, connaissant la proportion ou harmonie, suivant laquelle des ingrédients constituent un mélange matériel, il est, par la connaissance de ce dosage, beaucoup plus aisé de faire des assertions ou affirmations de prédicats disant de quel adjectif sera sujet le substantif corps. Par exemple, si nous voulons savoir s'il convient au substantif corps d'être qualifié adjectivement corps en santé ou adjectivement corps malade, la connaissance de la proportion suffit pour décider lequel de ces deux adjectifs convient au substantif. En effet, si les humeurs et les qualités sont en bonne proportion selon la norme ou harmonie, nous en concluons l'accident, c'est-à-dire que le corps est sain. Si non, nous en concluons l'accident opposé, c'est-à-dire que nous affirmons du corps l'autre adjectif, à savoir non sain ou malade. Il en sera de même de toutes les adjectivations des corps. Ce qui décide de leur valeur ou légitimité, c'est que les proportions dues et voulues des ingrédients sont ou non atteintes.

Ainsi se trouve démontré que l'harmonie est plutôt attribuée au corps qu'à l'âme.

f) Dans les choses qui sont composées et présentent une combinaison d'ingrédients ou d'éléments comme ausssi un mouvement, il peut être question de distinguer certaines proportions qui sont dites harmonies ou proportions favorables et heureuses. Et elles sont dites harmonisées à raison de ce qu'elles sont appropriées, adaptées et coordonnées, *sans aucun des défauts dont sont susceptibles les choses de ce genre*, c'est-à-dire avec exemption des tares ou imperfections qu'on peut s'attendre à rencontrer dans cette chose

ou dans les congénères de cette chose. Et quand il en est ainsi, on appelle harmonie la raison, loi, règle ou indication des proportions pour lesquelles chaque ingrédient compose le produit. C'est ainsi que les sortes de bois et les sortes de pierre et les états moyens ou corps que nous touchons dans la nature ont chacun un coefficient de densité considéré comme moyenne ou mélange entre deux densités extrêmes appelées corps simples, respectivement limite supérieure et inférieure des densités : c'est ce coefficient qu'on appelle harmonie à raison de ce que sa densité est moyenne, car toute quantité moyenne peut être représentée comme réalisée par un mélange convenable des quantités extrêmes entre lesquelles elle est moyenne. De même l'harmonie se trouve régner entre les cordes d'un instrument musical à archet, pourvu qu'il soit bien accordé juste. De même une série de flûtes de Pan donnant chacune un seul son forme une harmonie lorsque les notes ou fréquences sont en rapports simples selon les différents intervalles musicaux de l'échelle harmonique. Ces flûtes sont alors mises en harmonie ou accordées entre elles et leur proportion est dite harmonie pour signifier qu'elles se concertent harmonieusement, et c'est ce sens musical du mot harmonie qui est le sens véritable. Ce sens s'étend parfois aux choses non musicales, aux choses composées d'éléments contraires ou agissant par forces antagonistes positivement et diamétralement opposées l'une à l'autre. Quand, en effet, deux ingrédients ont chacun une vertu opposée à la vertu de l'autre, le composé n'est dit harmonieux ou bien harmonisé que quand ni la vertu de l'un ni la vertu de l'autre des ingrédients ne domine. Par exemple, un bain tiède est dit harmonieusement tempéré quand ni la chaleur ni le froid n'y sont assez en excès pour nous répugner ou pour nous déplaire. De même un potage est harmonieusement conditionné quand il n'entre rien dans sa composition qui le rende ou trop épais ou trop délayé. Dans ces deux cas on appelle « harmonie » la recette donnant les

quantités d'eau chaude et d'eau froide à mêler pour avoir un bain tempéré, comme la recette du pourcentage de solide et de liquide pour une soupe.

Si l'âme est définie une harmonie, cette définition ne peut valoir que s'il est exact qu'elle est une des harmonies énumérées ; car nous avons énuméré tous les sens du mot « harmonie ». Mais comme il est évident qu'en fait on ne peut dire qu'elle est aucune des harmonies décrites, il faut bien qu'il reste acquis qu'elle n'est pas une harmonie. Il est aisé de voir que l'âme n'est une harmonie en aucun sens du mot harmonie. En effet, on ne peut dire que l'âme est harmonie au sens où on le dit du corps constitué de membres heureusement proportionnés. En effet, la raison en est évidente, car l'ordre des parties dans un démembrement saute aux yeux. Rien de plus facile, en effet, que de voir dans un squelette la longueur relative de chaque partie de l'ossature. De même, dans l'étude du système nerveux, on se rend compte de l'organisation fonctionnelle qui hiérarchise les nerfs périphériques aux centraux. Enfin, on se rend compte de la commande de la main par la main, et de la façon dont les chairs sont disposées heureusement pour être portées par la charpente osseuse. Tout le contraire a lieu pour les parties de l'âme ou facultés psychologiques; l'ordre entre ces départements ou puissances ne nous est pas révélé intuitivement. Ce n'est pas, en effet, par un coup d'œil de notre œil de chair que nous pouvons apercevoir l'ordre, la dépendance et la hiérarchie qu'il y a entre la faculté de la sensation envers la faculté de penser et quel lien de subordination ou de fin lie aux autres facultés de l'âme l'appétition et ainsi chacune des facultés envisagée dans ses relations vis-à-vis des autres puissances psychologiques. L'âme ne peut davantage être dite harmonie dans l'autre sens, c'est-à-dire dans le sens où on appelle harmonieux les corps qui ont une vertu moyenne ou force tempérée, cette force ayant une grandeur considérée comme intermédiaire entre deux valeurs respectivement contraires,

parce que l'une est plus grande et l'autre moins grande que la dite moyenne. On le prouve par deux arguments. Voici le premier : Autre est en chaque partie du corps de l'animal la portion pour laquelle chaque élément intervient. Par exemple, les os ont une rigidité ou solidité plus grande que celle de la chair. Cette plus grande dureté des os s'exprime en disant que le coefficient de dureté des os se rapproche plus de la solidité du solide parfait, lequel a une dureté maximale ou extrême. La chair au contraire, est moins près que l'os d'avoir la solidité extrême. Par contre, la chair est plus près d'avoir la fluidité extrême du fluide parfait, tandis que l'os est moins près d'avoir cette fluidité. Puisque donc le pourcentage de solidité parfaite est autre dans la chair que dans l'os, et que le pourcentage de fluidité parfaite est autre dans la chair que dans l'os, il faudrait, pour que l'âme soit harmonie, qu'il y ait âme différente en chaque partie où la rigidité varie : autre serait l'âme des os et autre l'âme de la chair. Cette multiplicité d'âmes dans un même corps vivant est inadmissible. Le second argument est le suivant : Tous les corps vivants et bruts sont composés d'éléments contraires puisqu'ils ont tous deux coefficients, l'un d'expansion et l'autre de rigidité. Or, chacun de ces coefficients est moyenne entre l'extrême supérieur ou maximum et l'extrême inférieur ou minimum. On peut donc se le représenter comme toute grandeur qui est moyenne entre un terme plus grand et un autre au contraire qui est plus petit. Mais les coefficients de tous les corps de la nature sont moyens ou tempérés, c'est-à-dire respectivement compris entre les extrêmes. Puisqu'il en est ainsi dans chaque corps vivant ou brut, il y a un tempérament, moyenne ou harmonie entre les extrêmes. Or, d'après la théorie ici discutée, la définition de l'âme est qu'elle est l'harmonie ; il en résulte que, dans tout corps vivant ou brut, il y a une âme. Or, cet omnipsychisme qui met une âme en tout corps brut est inadmissible. Ainsi se trouve démontré ce qu'il

fallait démontrer, à savoir que l'âme n'est pas définie valablement en disant qu'elle est l'harmonie.

48. Réfutation d'Empédocle. — *g)* Aristote donne contre Empédocle trois arguments qu'il ne tire pas des précédents. De ces trois raisons voici la première : Vous, Empédocle, comme tous les philosophes de cette leçon, vous posez en principe que ce qui est constitutif d'un corps c'est sa « *raison* », ou indication de la proportion quantitative qu'il faut pour le former. Telle la raison d'une progression ou suite arithmétique ou géométrique, c'est la connaissance du nombre de fois qu'il faut prendre le terme précédent pour former le suivant. Cette raison est donc la recette ou connaissance de la quantité de fois qu'il faut prendre la matière ou élément pour en former l'élémenté mixte ou composé. C'est donc une certaine proportion et c'est cette proportion que vous, Empédocle, appelez avec les autres philosophes de cette leçon, « harmonie ». Mais tu me diras en particulier, toi, Empédocle, quelle alternative de dilemme tu choisis. Diras-tu que l'âme est la recette, proportion ou raison, c'est-à-dire la connaissance des quantités des ingrédients d'un mélange, ou diras-tu au contraire, que l'âme est autre chose que cette proportion, harmonie, tempérament ou réduction à la moyenne ? Dis-tu que l'âme est la proportion elle-même, alors il suivra de ton dire deux inconvénients, étant donné que selon la dureté et l'expansion respective de chaque organe, il y a dans un corps vivant bien des recettes ou harmonies puisqu'il y a bien des membres différents de dureté et d'expansion. La première de ces conséquences qui réfutent par l'absurde est la suivante : il y aurait dans un même corps selon ses divers points, autant d'âmes qu'il y a de différentes duretés et expansions. De plus, dans chaque corps réel, c'est-à-dire de coefficient moyen, il y aurait une âme. Si, au contraire, tu dis, Empédocle, que l'âme est autre chose que la raison ou proportion des ingrédients d'un mélange, comme d'ail-

leurs l'harmonie, c'est le nom de toute proportion ou recette de moyenne, ayant concédé que l'âme ne serait pas la proportion, elle ne sera pas non plus l'harmonie, et ainsi tu as avoué le contraire de ta thèse.

h) Empédocle avait pour système que l'amitié serait un des six éléments qu'il reconnaissait à l'univers. Spécialement la tâche de cet élément était de présider à l'assemblage des éléments et d'assurer leurs congrégations ou mélanges ; et, en effectuant d'autres assemblages, de dissocier et de dissoudre les premiers mélanges. Mais je ferai remarquer à Empédocle, dit Aristote, que dans tout assemblage il y a une certaine loi de l'assemblage ou application de la règle suivant laquelle il se fait. Je te demande donc, Empédocle, de me dire quel choix tu fais entre les deux alternatives de ce dilemme : ou bien l'amitié est cause de tout assemblage ou bien elle n'est cause que des assemblages convenables, c'est-à-dire harmonieux ou satisfaisants.

Si tu adoptes le parti de dire que l'amitié est cause de tout assemblage, alors il te faudra trouver un principe différent de l'amitié et faisant que la proportion est qualifiée, c'est-à-dire de l'espèce des proportions justes, tempérées ou favorables. Si tu te décides à ajouter que l'amitié n'a pas besoin d'un autre principe qu'elle-même pour rendre compte des cas où les proportions sont satisfaisantes, cela revient à dire que s'il y a des proportions harmonieuses c'est sans raison suffisante, c'est-à-dire par hasard. Et cela est un non-sens, puisque c'est dire que le quelque chose, l'harmonie, c'est-à-dire un effet vient du rien, c'est-à-dire du hasard ou de l'absence de cause. Dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire si tu soutiens que l'amitié n'est cause que de la seule congrégation harmonieuse sans causer les non harmonieuses, cela te fait dire que l'amitié n'est pas cause de toute congrégation, et ainsi c'est se contredire puisque le point de départ du système c'est de soutenir que l'amitié préside à tout assemblage.

i) Empédocle soutenant que l'amitié est ce qui assemble les éléments pour en faire les choses, je demande, dit Aristote, si l'âme sera la même chose que la congrégation harmonieuse ou bien, au contraire, ne sera-t-elle pas la chose harmonieuse ? Si on dit que l'amitié est elle-même l'harmonieuse composition, alors il s'ensuivra que, puisque rien n'est à soi-même sa cause, l'amitié ne sera pas cause de la composition harmonieuse. Or, Empédocle le disait. Dans la seconde hypothèse, si on dit le contraire, c'est-à-dire si tu soutiens que l'amitié n'est pas la même chose que la conjonction convenable, alors moi, Aristote, je dirai le contraire de ce que tu dis. En effet, tout assemblage heureux n'est pas autre chose qu'une certaine convenance à s'assembler ; or, l'amitié se montre une certaine convenance entre les personnes qui cherchent à s'assembler, et ainsi est démontré que l'amitié est la même chose que la conjonction heureuse et ainsi la suite de la réfutation sera la même que dans la première hypothèse ci-dessus.

49. Dehors avantageux de la théorie d'Empédocle. — *k*) Aristote montre combien la doctrine d'Empédocle a l'air de s'approcher beaucoup d'une théorie donnant toute satisfaction. En effet, supposez le corps harmonieux, l'âme l'animera ; supposez au contraire une rupture de convenance dans les ingrédients du corps, l'absence d'harmonie fait de suite partir l'âme. Mais c'est le sophisme de l'accident, *cum hoc ergo propter hoc ;* de ce que l'âme apparaît avec l'harmonie et s'en va avec l'harmonie il ne résulte pas que l'âme est l'harmonie mais seulement que l'âme est cause de l'harmonie, de telle sorte que la vérité est exactement le contraire des thèses d'Empédocle. Celui-ci soutient que l'harmonie est la cause de l'âme et ce qui fait vivre le corps. Au contraire, la vérité c'est que l'organisation harmonieuse est la condition pour que le corps vivant puisse poser les actes animés. C'est ainsi que l'organisation est la disposition qu'une matière a à devenir

qualifiée par une forme. Appelons matière ce qui a l'aptitude à acquérir une forme ou déterminable, et forme ce qui peut déterminer ce déterminable. Aussi, comme tous les corps harmonisés ne sont pas vivants mais que tous les corps vivants sont harmonisés, il faut bien dire que la généralité plus grande appartient au substantif harmonie et la généralité moindre à l'adjectif vivant. C'est cette généralité respectivement moindre et plus grande qui caractérise respectivement le déterminant ou forme et le déterminable ou matière. Dès lors, si nous entendons que le mot «harmonie» désigne la proportion convenable entre les éléments d'un assemblage corporel pour qu'il vive, on conclut valablement que tant que le corps qui est la matière de l'âme reste convenablement harmonieux dans ses coefficients moyens, l'âme qui est sa forme subsistera.

Au contraire, si la température ou la pression du corps cesse d'être modérée et devient excessive, le corps cesse de vivre, c'est-à-dire l'âme ou la forme qui le faisait corps vivant, cesse en lui : il cesse d'être corps vivant et n'est plus que corps non vivant. Si l'âme arrive avec l'harmonie et s'en va avec elle, ce n'est pas que l'harmonie fait vivre et ainsi est forme, mais elle est ce que la matière doit avoir pour être susceptible de recevoir et de garder la vie ; l'harmonie est donc la disposition de la matière à recevoir l'âme ou à recevoir la forme ou détermination qui la fera corps vivant.

50. Conclusion et corollaire. — *l)* Aristote tire de là une conclusion et un corollaire. Sa conclusion c'est que l'âme n'est ni un mobile qui est mû en circonférence, comme le dit Platon, ni une harmonie comme le tient Empédocle. Son corollaire c'est que si l'âme n'est pas mue par soi, elle est cependant mue par accident, c'est-à-dire que, sans être elle-même un mobile, elle est quelque chose d'un mobile et de plus elle est non inerte, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un corps et ainsi ce qui la fait être incorporelle c'est qu'elle ne

doit pas à un autre être ses actes mais elle se meut elle-même, tandis que tout corps doit à un autre corps ou heurtant le changement de sa vitesse.

On voit facilement que nous avons raison de dire, en manière de corollaire, que l'âme n'est mue que par accident. En effet, sans être mue, elle n'est mue que parce qu'elle est forme du corps et à raison de ce que le corps est mû; étant la forme du corps elle est quelque chose du corps, donc le mouvement du corps peut être attribué par extension à l'âme mais seulement en tant que le mouvement est le fait de la matière, c'est-à-dire du corps dont elle est la forme. Dans le corps vivant, le corps est mû par l'âme et ainsi les motions que le corps subit par l'action de l'âme peuvent être par accident affirmées comme subies par l'âme. Mais, en ce qui concerne le mouvement local, l'âme ne meut pas l'âme localement ; elle n'a donc d'autre mouvement local que le mouvement accidentel dont le corps est le seul mobile, tandis qu'elle a par soi un mouvement non local dont elle est à la fois le mobile et le moteur.

LEÇON DIXIÈME

51. Comment les opérations psychologiques elles-mêmes réfutent la théorie qui fait mobile l'âme à raison des mouvements non du corps mais de l'âme. — *a)* Ainsi Aristote a exposé le système des philosophes qui définissent l'âme en disant que, pour pouvoir mouvoir le corps, elle doit elle-même subir un changement de vitesse par mouvement local. Or, après avoir réfuté ces systèmes, Aristote veut ici, comme conséquence, montrer *a fortiori* que, plus encore que les dires de ces adversaires, les faits psychologiques lui donnent raison. Et à ce sujet Aristote fait deux choses. Premièrement, il expose l'objection à la thèse de l'immobilité locale de l'âme. Deuxièmement, il réfute ces objectants autant

qu'il le faut pour la thèse qu'il défend. Premièrement, certes les philosophes que nous réfutâmes ci-dessus ont émis l'opinion en apparence plausible que, si l'âme est mue, c'est parce qu'elle meut le corps qu'elle a dû être mue, en effet rien de ce qui meut ne peut être immobile, néanmoins, l'opinion que nous allons maintenant combattre est plus « *vraisemblable* » encore, c'est-à-dire a encore plus de raisons apparentes en sa faveur. L'opinion que nous combattons présentement *considère* le *mouvement que l'âme présente dans les opérations de l'âme*, c'est-à-dire dans les motions de l'âme par sentiments ou opérations appelées émotions, et en général en tous les phénomènes psychologiques que lui attribue le langage courant. En effet, on pourra très facilement croire que l'âme et mue puisque le langage lui attribue de subir ces motions ou déterminations que le verbe fait subir au sujet quand on dit que l'âme opère une de ces opérations : « *Nous disons en effet comme tout le monde que l'âme est gratifiée d'une appellation ou verbe* affirmant comme prédicat qu'elle est affectée *de tristesse, de joie, de courage*, c'est-à-dire de confiance *et de crainte*. D'autres qualificatifs verbaux que ceux qu'indique ici Aristote se constatent dans l'âme : ce sont les verbes qui disent d'elle qu'elle se fâche ou qu'elle sent une sensation ou qu'elle intellige. Comme ces qualificatifs qu'on ajoute en manière de prédicat au mot ou substantif âme s'expriment par des verbes ou expressions d'opération, ces verbes expriment des passions, motions ou déterminations que, comme qualifiants, ils font subir au qualifié, c'est-à-dire au sujet ou substantif, autrement dit à l'âme. Or, toutes ces opérations ne sont que psychologiques et non pas physiques, c'est-à-dire régies par la loi d'inertie qui est essentielle en physique ou science des corps bruts. Puisque ce sont des opérations, celles-ci sont une espèce de mouvement, à savoir, ce sont des mouvements improprement dits ou mouvements qui n'impliquent pas que le moteur en soit mû ou mobile, mais le fait que ces passions sont affirmées

en manière de prédicat ou verbe et qu'elles sont affirmées de l'âme comme de leur sujet est ce qui fait dire que c'est l'âme qui est mue en ce sens qu'elle est le sujet qui éprouve ou subit comme mobile les actions, motions ou déterminations que constituent ces verbes ou prédicats. Or, cette thèse de nos adversaires actuels qui soutiennent la mobilité de l'âme à raison de ces passions de l'âme est beaucoup plus raisonnable que celle des adversaires de la leçon précédente qui soutenaient la mobilité de l'âme à raison de la motion du corps. Les précédents disaient, en effet : « tout ce qui meut et ainsi fait changer de vitesse subit soi-même un changement de vitesse et est donc mû. Or, puisque l'âme meut le corps, il est clair qu'elle doit être mue puisqu'elle meut ». Mais l'opinion que nous combattons maintenant ne s'occupe plus de la loi d'inertie des corps bruts mais de la loi de non-inertie ou de l'immanence, c'est-à-dire des opérations vitales, autrement dit non inertes, ce sont celles qui sont propres aux corps vivants et les distinguent des opérations propres aux corps bruts.

b) Aristote combat l'objection de ceux qui ont révoqué en doute sa thèse de l'immobilité substantielle de l'âme et ont invoqué pour cela les faits immanents ou vitaux des corps animés. A ce sujet il faut savoir que, quand Aristote cherche à établir une vérité en résolvant un doute ou une opinion adverse, ou bien en réfutant une objection qu'on lui oppose, il a deux systèmes. Tantôt, avant d'avoir lui-même exposé son système, il résout les doutes des opinions adverses et réfute les objections de ses adversaires. Alors, ayant préalablement établi son système à lui, il se sert de ses vérités préalablement établies pour résoudre les doutes des opposants et rétorquer leurs objections. Mais parfois au contraire, il emploie un autre système qui consiste à ne donner lui-même son avis qu'après qu'il a élucidé les opinions et rétorqué les erreurs des adversaires de son système. Dans ce dernier cas, il résout aussi les doutes et rétorque les objections, mais il le fait avec les opinions de

ses adversaires et non pas en partant des certitudes et des opinions qu'il a lui-même.

Nous avons aussi un exemple de cette façon de procéder dans le 3e livre des Physiques. Là Aristote s'en prend aux philosophes qui défendent la théorie de l'infini et il fait valoir contre eux plusieurs raisons. Celles-ci en soi sont fausses, bien qu'à leurs yeux elles soient tenues pour valables. Tel est le cas de la raison qui admet que tout corps a à la fois une légèreté et une lourdeur. Le motif pour lequel Aristote admit ce faux principe c'est que la fausseté ou la vérité de la proposition « tout corps a une légèreté et une lourdeur » n'avait pas encore fait l'objet de son enseignement et c'est seulement au traité « du ciel » qu'il a abordé l'examen de cette proposition. Et c'est pourquoi il a repris ici la question de l'infini. Comme aussi ce mode d'objecter et de résoudre par l'argument *ad hominem* est adopté ici par Aristote : il s'ensuit donc qu'il argumente contre eux en prenant pour point de départ leur opinion. Ceux-ci, en effet, et particulièrement les platoniciens, ont l'opinion que s'attrister et se réjouir, se fâcher, sentir et intelliger ainsi que les autres opérations vitales dont on a parlé, sont tous des mouvements de l'âme et, de plus, ils estiment que chacune de ces opérations, y compris l'acte d'intelliger, s'opèrent par un organe déterminé. Et ainsi, à ce point de vue de la nécessité ou de la non-nécessité d'un organe pour opérer, il en résulterait qu'il n'y a pas de différence entre la faculté sensitive et la faculté intellective. De plus, il s'ensuivrait que l'âme intellective ne serait plus la seule âme incorruptible, mais que toutes les autres âmes seraient aussi incorruptibles. Or, Aristote souscrit ici à toutes ces propositions fausses. Lui-même admet que ces opérations se font par des organes déterminés et que même l'acte d'intelliger est le fait d'un organe d'intellection. La seule chose qu'il se borne à nier c'est que toute âme est incorruptible, à savoir qu'il soutient que les opérations ici contestées sont des mouvements qui sont le fait du composé humain,

corps et âme. Et c'est là le point précis qu'il leur discute. Or, au cours de sa dispute, il fait deux choses. Premièrement, il montre que ces opérations en question ne sont pas le fait de l'âme ou motion de l'âme. Secondement, il établit sa thèse à l'aide d'un certain argument. Il dit donc que ses adversaires soutiennent deux affirmations. La première c'est que se réjouir, s'attrister, ainsi que les autres opérations vitales en question sont des mouvements. La seconde c'est que ces opérations sont le fait de l'âme, à savoir que c'est elle qui se fâche, se réjouit, sent et opère chacune des opérations en question, de telle façon que par là il apparaît que c'est l'âme qui est mue. Mais cette doctrine n'est pas nécessairement vraie. Tout au contraire, l'une et l'autre de ces propositions sont fausses, à savoir : il est inexact que ces opérations sont des mouvements et inexact aussi qu'on les attribue à l'âme, à savoir que c'est elle qui se fâche, elle qui se réjouit, elle qui sent et elle qui opère chacune des opérations en question. Mais en admettant que ce sont des motions et en parlant d'elles en tant que ce sont des mouvements, cependant il est faux que ces opérations puissent être affirmées de l'âme et par conséquent il est faux aussi que c'est elle qui est mue par ces mouvements. Nous le montrons comme suit : il est évident, en effet, que si ces opérations sont des mouvements et que ceux-ci sont affirmés de l'âme, on ne peut les lui attribuer à moins de les affirmer d'elle à raison de certaines parties du corps, tout juste comme l'acte de sentir n'est affirmé de l'âme que pour autant qu'il s'opère dans une certaine partie du corps, par exemple, dans l'œil. Le sens qui se fait par la vision est à attribuer à l'âme ; de même, on attribue à l'âme la colère, qui bouillonne dans le cœur et ainsi de chacune des autres opérations psychologiques dont il est parlé ici.

D'une façon analogue il se montre clairement que ces opérations dont nous parlons sont non pas des opérations de l'âme toute seule exclusivement, mais bien des opérations du tout humain de l'âme opérant conjointement avec le

corps. Ces opérations sont néanmoins le fait de l'âme, encore qu'elles ne soient pas le fait de l'âme seule. Tel est, par exemple, le cas de la colère ; c'est l'âme, en effet, qui juge que quelque chose est de nature à irriter raisonnablement, mais c'est le cœur de l'animal qui est mû par ce jugement de l'âme, et c'est le sang de l'animal qui se met à rendre bouillant ce cœur ainsi bouleversé. Il en serait de même si on étudiait les terreurs, car, c'est une certaine partie du corps qui est contractée par suite de ce que l'âme a constaté de terrible. Et c'est cette partie du corps qui se trouve modifiée par là physiologiquement. Et ainsi de suite, on verrait la même chose de chacune des opérations psychologiques en cause. Et ainsi ce n'est pas l'âme qui est mue, mais il est propre que d'autres choses soient mues par elle, et c'est ainsi qu'autre chose qu'elle-même, par exemple, le cœur, est d'une certaine façon mis en mouvement par elle. Et parce que ci-dessous Aristote lui-même donnera sa théorie ex professo et qu'il y établira que le fait d'intelliger est une certaine opération de l'âme et que, pour cette opération, elle ne met en œuvre aucune opération corporelle, de telle façon que cette opération n'est pas le fait du composé humain, corps uni à l'âme, mais est le fait de l'âme seule, il s'ensuit qu'il donne maintenant comme enseignement que l'acte d'intelliger est sans doute un acte qui est quelque chose d'autre que les opérations du composé humain, corps et âme. Et il emploie le mot « sans doute » parce qu'ici il se prononce non pas en partant de ses principes à lui, mais en partant de ceux de ses adversaires. Et encore qu'Aristote nie ici que ces opérations sont le fait de l'âme, il affirme qu'elles sont le fait du composé humain, ce qui ne l'empêche pas de les admettre comme des faits de l'âme.

c) Aristote veut montrer que les mouvements du corps proviennent de l'âme en ce qui concerne le changement de lieu. C'est notamment ce qui est patent dans le fait de la colère. Celle-ci se fait jour dans l'âme par certains mouve-

ments particuliers du corps, à savoir parce que le cœur subit un déplacement. En effet, par le fait de la colère, le sang est exuté vers les parties périphériques du corps et ce déplacement du sang est causé par l'échauffement du cœur. Mais autrement en est-il du mouvement d'altération que du mouvement local. C'est ce qui se fait voir dans la terreur, car le cœur, à raison de ce qu'il y a de terrible, se contracte et se refroidit, et par là, il en résulte un mouvement qualitatif consistant en ce que l'homme acquiert une manière d'être qu'il n'avait point et le mouvement alternatif constitue un blémissement. Quant à préciser quelles sont ces manières d'être qui éprouvent des changements et comment ces qualités éprouvent des altérations des mouvements qualitatifs qui les altèrent, c'est une tâche qui ne nous incombe point, et c'est l'objet d'une autre science que la nôtre. Ce que nous avons dit suffit à l'évidence à démontrer que ces mouvements ne se cantonnent point dans l'âme seule, mais ils sont exécutés dans le corps à l'intervention de l'âme qui les cause comme nous l'avons expliqué. De même, en effet, que nous concluons que l'animal a des opérations corporelles et que ces opérations-là ne sont pas le fait de l'âme mais du corps ou bien du composé corps et âme, de même aussi nous concluons qu'il en est tout autant des opérations de ce genre, à savoir, c'est le fait de l'opération de sentir, comme aussi de celle de se réjouir et de toutes les opérations analogues, et ne doivent point être attribuées à l'âme, mais au composé corps et âme. En effet, si quelqu'un s'avisait de soutenir que c'est l'âme qui s'irrite et que c'est elle qui subit les motions ou mouvements analogues à ceux de la colère, celui qui avancerait cette proposition serait aussi déraisonnable que celui qui dirait : c'est l'âme elle-même qui tisse des étoffes ou qui bâtit une maison ou qui joue de la cithare, car il est aussi vrai de dire que l'âme est la cause de ces différents phénomènes de tissage, de bâtisse et de musique. En effet, la capasité nécessaire pour bâtir ainsi que celle qui est nécessaire pour être

tisserand ou joueur de cithare a son siège dans l'âme elle-même et, dès lors, les opérations susdites, respectivement de tisseur, de maçon et de citharède, sont exécutées par le savoir de l'âme. Mais tout autant qu'il est plus exact de s'exprimer *en disant* : c'est le maçon qui bâtit des maisons, et non pas : c'est l'art de bâtir qui bâtit, encore que le maçon maçonne par l'effet de son talent à maçonner, ainsi tout autant il sera sans doute plus adéquat de s'exprimer en disant : ce n'est pas l'âme qui éprouve des sentiments de pitié, ce n'est pas l'âme qui intellige et ce n'est pas l'âme non plus qui reçoit la science d'un enseignant, mais on dira plus exactement : c'est l'homme qui, par le moyen de son âme, accomplit ces opérations, respectivement de l'émotion, d'éducation et d'intelligence. Aristote emploie ici l'expression « *sans doute* », car le mot « sans doute » exprime une réserve due à ce que Aristote ne dit pas ici ce qu'il pense mais au contraire il raisonne en se servant des principes de son adversaire dont il admet pour un instant la théorie pour la réfuter comme nous l'avons expliqué. Mais, étant donné que, d'autre part, il a employé l'expression *ce n'est pas l'âme qui subit un changement ou mouvement*, mais bien l'homme qui par l'âme est mû, on pourrait s'autoriser de cette expression pour comprendre que le changement existerait dans l'âme comme dans la chose mue. C'est pourquoi, pour prévenir cette fausse conclusion, Aristote l'écarte en disant : « lorsque je dis que l'homme est mû et que c'est l'âme qui le meut, je n'entends point ces mots dans le sens que le mouvement serait affirmé par moi comme existant en elle, c'est-à-dire dans l'âme, mais j'affirme seulement que le mouvement vient de l'âme et est dans le corps à raison de ce qu'il y est produit par l'âme ». En effet, quand je dis : « ceci est le mobile qui est mû par ce moteur », cette phrase est équivoque, elle peut être entendue en deux sens différents suivant que le mouvement est ou non affirmé absolument du mobile.

Premièrement, la chose elle-même, par laquelle le mobile

est mû, subit un mouvement. C'est le cas par exemple, lorsque je dis : un homme est mû par le pied ; en effet, le pied par lequel l'homme est mû, subit lui-même une motion. Le cas contraire a lieu lorsque parfois le mobile est mû, mais n'éprouve lui-même aucun mouvement, mais ce par quoi la chose est mue est la cause efficiente du mouvement et alors, dans ce cas, l'homme, par exemple, sera dit subir une motion parce que son âme, qui n'est pas en mouvement, le met lui-même en mouvement. Et cet énoncé est équivoque, car il s'entend de l'un et de l'autre des deux mouvements que nous venons de décrire. Car parfois l'âme a le rôle de terme du mouvement : ce sera le cas, en effet, où le mouvement est conduit jusqu'à elle et y aboutit en s'y terminant. C'est notamment le cas où le mouvement qui nous fait connaître les sensibles s'achève en les aboutissant à l'âme. Car, quand l'âme appréhende les sensibles externes, alors la faculté sensitive qui a son siège dans l'organe sentant s'efforce et se dispose dans le but de faire parvenir et de faire aboutir les caractères et les proportions des choses sensibles de façon que ces déterminations et particularités atteignent jusqu'à l'âme. Mais, par contre, d'autres fois, c'est au contraire comme principe originel du mouvement que l'âme intervient. Cela a lieu notamment quand les phases du mouvement se sont déroulées de telle sorte que la première phase a débuté par elle, c'est-à-dire par l'âme. Tel est notamment le cas dans le fait de la ressouvenance : là c'est d'elle, c'est-à-dire de l'âme, que partent les déterminations et les images des choses rappelées intellectuellement. C'est, en effet, du trésor caché dans l'âme que l'âme fait surgir d'elle-même pour se les rappeler intellectuellement les rapports particuliers et les fantômes des choses sensibles qu'elle veut se rappeler par la réminiscence. Soit donc que les mouvements ou les repos sont considérés comme constituant les images de ce genre qui continuent à être tracées à l'intérieur de la conscience, peu importe à la question qui nous occupe en ce moment. Il est manifeste,

en effet, que ces traces, qu'elles soient actuelles ou potentielles, n'affectent point l'âme et ne peuvent pas lui être attribuées. Mais elles sont le fait du composé ou somatopsychologique, bien que se soit l'âme elle-même qui les vaille à ce composé. Et dès lors ces phénomènes ne peuvent être considérés comme des mouvements s'exécutant dans l'âme elle-même, Il faut observer cependant que cette solution de la difficulté susdite n'est pas adéquate et ne donne pas la théorie véritable. C'est seulement une solution provisoire et de rencontre. Il faut savoir, en effet, que les mouvements se rencontrent dans les opérations différentes de l'âme, mais que, suivant que l'opération dont il s'agit est telle ou telle, le mouvement s'y rencontre diversement et est dû à des moteurs différents, car il y a lieu de distinguer que c'est de trois façons différentes que le mouvement se rencontre dans les opérations psychologiques. Dans certaines de ces opérations, en effet, le mouvement se rencontre à proprement parler. Dans certaines autres opérations psychologiques le mouvement ne se rencontre que dans les sens moins propre. Enfin, dans une troisième classe d'opérations psychologiques, le mouvement ne se rencontre plus que d'une façon qui n'est absolument pas précise. Le mouvement, en effet, se trouve à proprement parler dans les opérations psychologiques qui sont végétales, comme aussi dans celles de l'appétif sensitif. Dans l'opération de l'âme végétale cependant le mouvement proprement dit se rencontre quand il y a un changement. Et ce changement constitue deux mouvements différents. Premièrement ce peut être un mouvement qui fait changer l'être physique ; ce changement est dû à ce que le corps vivant se nourrit et que, par suite de la nourriture, un changement de quantité aura augmenté le corps nourri. Or, dans ce mouvement quantitatif, l'âme végétale se comporte en qualité d'agent, cause efficiente, tandis qu'au contraire, le corps nourri remplit le rôle d'un patient. [L'un, en effet, l'agent, l'âme, impose à la nutrition sa limite, tandis que l'autre, le corps, n'est

nourri qu'à concurrence de ce que l'âme impose de limite à la nutrition].

Mais, dans l'appétit sensitif, le mouvement proprement dit, se rencontre autrement ; en effet, il s'y rencontre à la fois, selon le changement de qualité ou mouvement altératif et selon le changement de contenant ou mouvement local, car un homme tient-il à appéter une chose, aussitôt il en vient à se déplacer et à changer qualitativement. Cela a lieu ou bien à raison de la colère, comme c'est le cas dans l'appétition qui nous porte à nous venger ou bien par joie, comme cela a lieu dans l'appétition qui nous porte à jouir du délectable. De même, tout à la fois, à raison de ce sentiment, le sang, lui aussi, se déplace et de sa position avoisinant le cœur, il gagne les parties périphériques du corps, tout comme l'homme qui va à ce qu'il désire, se déplace de lieu à lieu pour s'emparer de ce qui fait l'objet de sa convoitise. Mais au contraire, c'est d'une façon moins exacte que l'on peut dire que le mouvement se rencontre à proprement parler dans les opérations de l'âme sensitive. Dans cette dernière, en effet, ce n'est pas selon l'être physique ou naturel que se rencontre le mouvement, mais seulement selon l'être non physique ou spirituel. Et c'est ce qui se manifeste clairement dans l'opération du sens visuel. Dans celle-ci, si on dit que le mouvement n'est pas dû à un changement d'être physique mais bien d'être spirituel, c'est parce que ce mouvement de l'opération visuelle s'accomplit par les espèces sensibles, lesquelles sont reçues dans l'œil exclusivement à l'état d'espèces spirituelles. Néanmoins, ce mouvement moins proprement dit a encore quelque chose de la motion qui est essentielle à tout mouvement. Et ce qu'il a ainsi de muable c'est que l'être doué de la faculté de voir est corporel. [On sait que ce qui fait l'essence d'un corps c'est sa muabilité ou inertie à raison de laquelle il change nécessairement en agissant puisque, en mouvant ou en changeant la vitesse d'un autre corps, il change lui-même nécessairement de vitesse]. Et à raison de ce carac-

tère corporel, ce mouvement a encore le caractère du mouvement bien que ce soit au sens impropre du mouvement. En effet, on ne parle de mouvement proprement dit dans les opérations que dans le cas où ces opérations comportent un changement physique, autrement dit, de l'être naturel. Enfin, le minimum de propriété du mouvement se rencontre dans l'intellection et là il ne se rencontre plus rien du sens propre du mouvement si ce n'est par métaphore, car, dans l'opération de l'intellect, proprement 1° il n'y a pas de changement selon l'être physique ou naturel comme dans le végétal ; 2° il n'y a pas non plus un sujet spirituel de changement comme il y en a un dans l'opération sensible, mais ici, il y en a un dans l'opération même qui est du mouvement d'une façon telle qu'il n'y a du mouvement qu'en tant que, en intelligeant, on passe de l'état d'intelligent en puissance à l'état d'intelligent en acte. Cependant ce passage de la puissance à l'acte est une opération qui diffère d'un mouvement parce que l'opération de l'intellect est l'acte d'un parfait. Tout mouvement au contraire, au sens non métaphorique, est l'acte d'un agent imparfait. Et en conséquence, se trouve montré clairement comment les opérations de l'âme végétative et sensitive ne sont pas des mouvements ayant pour mobile l'âme, mais bien des mouvements qui ont pour mobile le composé ou jonction du corps et de l'âme. Quant aux opérations de l'intellect, elles ne sont jamais appelées mouvement si ce n'est au sens métaphorique et ce sont seulement des opérations de l'âme intellective sans que nul organe déterminé concoure et puisse concourir à ces opérations comme organe pensant. Il faut savoir aussi que de même que dans le sens se rencontre une faculté de rechercher les biens d'une autre faculté qui se borne à s'informer de la réalité, de même aussi dans l'intelligence on rencontre une faculté qui poursuit le bien et une autre faculté qui se borne à prendre connaissance de ce qui est. Et, dès lors, ces différents actes appétitifs qui s'appellent amour, haine, joie et autres

affections analogues peuvent s'entendre dans d'autres sens. On peut les entendre en tant qu'ils sont dans l'appétit sensitif et ainsi entendus ils ont leur mouvement qui retentit à la fois dans le corps et dans l'âme qui y est unie. Dans l'autre acception, au contraire, on les envisage en tant qu'ils ont leur siège exclusivement dans l'intelligence et la volonté sans aucun mélange d'affection sensitive. Et ainsi envisagés, on ne peut pas les qualifier du mot « mouvement » parce qu'ils ne mettent pas en mouvement le composé corporel ou ensemble du corps et de l'âme. De tels phénomènes de connaissance et de vouloir spirituels exclusivement se retrouvent aussi dans les êtres purs esprits ou substances séparées, ainsi qu'il le sera mieux mis en lumière dans la suite du présent ouvrage.

52. Preuve de la thèse qui attribue au composé somatopsychologique les phénomènes en question. — *d*) Aristote veut prouver la thèse qu'il a expliquée, à savoir : il veut montrer que les opérations de cette espèce donnent à supposer qu'on adopte le sentiment des adversaires. Tout en reconnaissant que ce sont des mouvements, ils ne peuvent néanmoins être attribués à l'âme. Ils sont au contraire le fait du corps et du corps uni à l'âme, c'est-à-dire du composé somatopsychologique. Et il prouve cette thèse à l'aide d'une certaine opinion de ses adversaires. Celle-ci était renommée de son temps et elle consistait à soutenir que toute âme est incorruptible. Et cette incorruptibilité, selon eux, était vraie au même titre de l'intelligence comme aussi de toute âme quelle qu'elle soit. Il dit donc qu'il semblait bon aux susdits philosophes de soutenir que l'intelligence serait une certaine substance et que celle-ci serait en devenir de telle façon qu'elle ne serait jamais achevée et que, dès lors, il lui serait absolument impossible de cesser d'être et de périr. La raison en est que nous croyons que toutes les infirmités qui se présentent au sujet de l'intelligence et du sens n'atteignent pas l'âme à

raison d'une défectuosité qui la frapperait elle-même, mais elles sont dues toutes à un affaiblissement organique ou du corps. Dès lors, il semble que l'intelligence, comme aussi toute âme, serait incorruptible et que l'affaiblissement qui se manifeste dans ses opérations, n'a pas pour cause une corruption que présenterait l'âme, mais bien une corruption qui vient débiliter le corps ou les organes de cette opération. Si, en effet, l'âme était ce qui est corrompu, ce serait surtout la débilité sénile qui la ferait déchoir, tout juste comme il arrive dans les organes des sens, ceux-ci s'affaiblissent par suite de l'âge. Cependant ce n'est pas l'âme qui est débilitée par cette sénilité parce qu'il suffirait à un vieillard de récupérer l'œil qu'il avait étant jeune homme pour voir aussi bien qu'au plus vigoureux de sa jeunesse. C'est pourquoi nous concluons : la vieillesse affaiblit, non pas que ce soit l'âme elle-même qui subisse par l'âge une détérioration ; ce n'est pas non plus la faculté sensorielle qui périclite par l'âge, mais c'est au contraire, le contenant de l'âme et de la faculté qui périclite par l'âge. [En effet, le corps qui périclite par l'âge, est le siège et le sujet de l'âme]. C'est ainsi qu'il en est des malades et des ivrognes. Ce qui en eux est affaibli ou qui est modifié qualitativement ce n'est pas l'âme mais c'est le corps. C'est ainsi que dépérissent donc 1° *l'intelliger*, c'est-à-dire l'acte simple de prendre connaissance et 2° le *sentencer*, c'est-à-dire l'acte intellectuel qui consiste à formuler des jugements affirmatifs ou négatifs. Toutefois ce dépérissement n'est pas dû à ce que l'intellect est détérioré et subit un amoindrissement, mais il est occasionné parce que s'est produite une autre corruption, celle du sens interne, c'est-à-dire que ce dépérissement a pour siège autre chose que l'intellect : le sens interne qui est au service de l'intellect est le seul dépéri. L'acte d'intelliger lui-même est susceptible de subir des détériorations alors que la faculté d'intelliger n'est pas susceptible d'en subir. Cette possibilité de l'acte d'intelliger, Aristote l'admet non pas qu'il soit de cette opinion qui tient que

l'intellection a un organe corporel déterminé pour accomplir la fonction d'intelliger, mais, comme il a été dit, Aristote s'exprime ainsi ici pour parler le langage de ses adversaires en un argument *ad hominem*. Ceux-ci, comme il a été dit, étaient de cette opinion que toutes les opérations de l'âme et même l'intellection ont, pour s'exercer, des organes appropriés à leur nature; et, dès lors, c'est en partant de ces prémisses qu'il assigne la raison pour laquelle l'acte d'intelliger se flétrit par l'âge, parce que des opérations de ce genre comme sont l'intelliger, l'aimer et le haïr, ne sont pas des opérations affirmables d'elle, c'est-à-dire de ce sujet qu'est l'âme. Ici, il parle en manière d'argument *ad hominem* et dit le contraire, à savoir que ce sont des opérations qui peuvent être affirmées seulement du *sujet* qui possède l'âme, à savoir du composé somatopsychologique ou de l'organisme corporel. J'appelle opérations de l'organisme ayant l'animation les opérations que constituent l'intelliger et les autres du même genre, *en tant que* cet organisme a l'âme, l'animation et la vie. Dès lors, il s'ensuit qu'une fois *corrompu cet organisme*, c'est-à-dire une fois qu'aura péri l'organe propre à l'opération spéciale qui s'appelle l'aimer ou bien l'intelliger, il n'y a plus rien qui prolonge par le souvenir ces opérations, il n'y a plus rien qui aime et ainsi l'âme a cessé d'exister. La cause de cette destruction des opérations et de l'âme c'est que toutes ces opérations dont il s'agit n'étaient pas des opérations de l'âme seule, mais bien des opérations du *tout* somatopsychologique, à savoir du composé. Or, c'est ce composé qui est détruit et a cessé d'exister dans notre hypothèse. Si donc tous les mouvements et opérations de ce genre sont débilités non pas à raison de l'âme mais à cause de la débilité survenue au corps ou à l'organe, comme il a été dit, il est évident que ce ne sont point des faits de l'âme toute seule exclusivement, mais bien du composé corps et âme. Et par conséquent, il est manifeste que ce n'est pas l'âme qui est mue mais c'est bien le composé corps et âme qui est mû,

encore que ce soit par l'âme qu'est mû ce composé. Étant donné que d'autre part Aristote n'a parlé ici de l'intellect qu'en empruntant les opinions de ses adversaires, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, il faut éviter que l'on puisse croire que lui aussi était de cette opinion qui donnait de l'intellect la théorie fausse qu'il a provisoirement empruntée ici à ses adversaires. Afin d'éviter cette confusion, il répudie donc ici cette fausse théorie et il enseigne que *sans doute l'intellect est quelque chose de plus divin et qu'il est impassible*. Cela signifie que l'intellect est quelque chose de plus noble et constitue une faculté plus élevée que ne le veulent admettre ici les adversaires. Et par conséquent l'opération de l'âme intellective est ainsi plus que ce qu'enseigne ici la thèse adverse. Aristote cependant se borne à employer ici le mot *sans doute*. Il n'en veut aucun qui soit plus affirmatif parce que présentement il n'a pas encore démontré sa théorie de la spiritualité de l'acte d'intelliger. Mais ci-après, au troisième livre du présent traité, il démontre cette supériorité par l'acte intellectuel en tant que fait de l'âme seule. Ainsi se trouve établi ce qu'il fallait démontrer, à savoir qu'Aristote ici s'exprime en mettant en œuvre les prémisses de ses adversaires pour formuler un argument *ad hominem*.

53. Conclusion. — Pour terminer, il épilogue et conclut de tout ce qui a été dit par la proposition suivante : il est rendu évident par tout ce qui a été énoncé ci-dessus qu'il n'y a aucune possibilité à l'âme de subir un mouvement. De plus, puisque aucun mouvement de quelque mode que ce soit ne lui est possible, c'est la preuve qu'elle n'est pas mue par elle-même et qu'elle ne se meut d'aucun des mouvements de l'espèce qu'enseignaient nos adversaires.

LEÇON ONZIÈME

54. Théorie de Xénocrate. — *a*) Après qu'Aristote a combattu l'opinion des philosophes qui ont soutenu purement et simplement que l'âme est mue, il en vient ensuite ici à s'en prendre à l'opinion de Xénocrate. Celui-ci à la thèse qui enseigne que l'âme est mue ajoutait quelque chose, à savoir qu'il prétendait de plus enseigner que l'âme serait un nombre se mouvant soi-même. Et cette dernière opinion est beaucoup plus déraisonnable que celle des philosophes susdits, car à ceux qui disent que l'âme est un nombre qui se meut lui-même, il faut faire remarquer qu'ils encourent par là maint reproche d'impossibilité. Et d'abord, en effet, surgissent des objections qui combattent *tous les systèmes qui enseignent que l'âme est mue*, c'est-à-dire que c'est s'exposer au reproche que doivent subir tous les partisans de la théorie du mouvement, ceux-ci ayant de commun qu'ils enseignent que l'âme est mue. Mais aussi surgissent ici contre les fauteurs de l'opinion qui enseigne que l'âme est mue, des objections supplémentaires, et ces difficultés qui leur sont propres leur incombent à raison de ce qu'ils soutiennent que l'âme est de plus un nombre. Et c'est pourquoi à raison de toutes ces objections, Aristote désapprouve et combat cette définition que Xénocrate donne de l'âme. De plus, Aristote ne se borne pas à critiquer et à désapprouver la forme que Xénocrate donne de la définition de l'âme, mais il va plus loin et ce qu'il combat c'est le fond même du système que Xénocrate a exprimé par la définition de l'âme.

55. Réfutation spéciale de Xénocrate en ce qui concerne la psychologie générale. — Pour combattre la définition que Xénocrate formule en psychologie générale, Aristote fait deux choses. Premièrement, employant la méthode directe, il prouve par des arguments

absolus que la dite définition xénocratique est fausse en psychologie générale. Secondement, employant la méthode indirecte, Aristote prouve la même chose mais par des arguments relatifs, c'est-à-dire par l'absurde et spécialement en montrant que l'inadmissible des conséquences des systèmes des autres philosophes qui enseignent la mobilité de l'âme est vrai aussi du système xénocratique. Que la susdite définition soit fausse, c'est ce qu'Aristote établit par six raisons. En voici la première : Tu dis, ô Xénocrate, que l'âme est le nombre automoteur, mais le nombre se compose d'unités, donc tu dis que l'âme n'est autre que les unités du nombre. Si, donc, tu enseignes que l'âme est le nombre automotion, tu dis aussi que l'âme n'est autre que les unités se mouvant elles-mêmes. Mais tout automoteur a deux parties, cela est prouvé au huitième livre des Physiques. De ces deux parties d'automoteur, l'une est la partie motrice, l'autre est la partie mobile, mue ou en motion ; donc il faudra convenir que l'unité, c'est-à-dire l'indivisible ou point, est divisé par Xénocrate. Cette contradiction montre le mal fondé de son système ; et l'âme n'est pas nombre se mouvant soi-même. Que l'indivisible ou un ne puisse avoir partie mouvante et partie mue, c'est ce qui est prouvé par Aristote comme suit : il est impossible que ce qui est indivisible et homogène puisse d'une façon quelconque être conçu par l'esprit comme mobile ou mû par soi de façon à avoir partie motrice et partie mue, car en aucun être on ne peut avoir une partie motrice et une partie mue à moins qu'il ne puisse y avoir dans le sectionné une hétérogénie différenciant le moteur du mû. Mais comme le propre de l'unité c'est d'être insectionnable et homogène, l'unité manque de ce qu'il faudrait pour être motrice de soi puisqu'elle n'a ni parties possibles ni l'hétérogénie constituant de quoi en faire. Ainsi elle ne peut être mue, et à ce titre ne peut être nombre automoteur.

b) Tu dis que l'âme est un nombre ; donc elle est selon toi les unités de ce nombre, car nous avons fait voir que la

réalité d'un nombre ce sont les unités qui le composent. Or, entre l'unité et le point, il n'y a aucune différence sinon celle-ci : le point est un indivisible situé ; au contraire, l'unité n'a pas de position tout en étant cependant indivisible comme le point est indivisible. Mais si l'âme est un nombre, il faut que ce nombre de l'âme soit situé en un emplacement localisé quelque part. Donc la nature de l'âme sera d'être unité localisée ; or, le point est unité située, donc elle est points. Mais les Platoniciens ont pour système de faire venir le plus du moins en mouvement, donc la ligne du point qui est mû. Ainsi, la surface, selon eux, provient de la translation de la ligne, comme enfin, selon eux, le solide est dû à la trajectoire d'une surface qui se déplace. Mais comme l'âme est pour Xénocrate le nombre qui se meut, elle sera de même, étant unité et ainsi points, une ligne due au déplacement ponctuel de l'unité située. Mais comme le point ne produit par son déplacement aucun autre mouvement que la ligne, il s'ensuit que le mouvement de l'âme ne produit que la ligne. D'après cela, il faut conclure que l'âme, en se mouvant, ne cause pas la vie, mais cause la ligne. Or, cette conséquence est à rejeter ; car l'acte de l'âme c'est de faire vivre et non de ligner. C'est ce qu'il fallait démontrer, car cette inadmissible conséquence prouve par l'apodictique et ainsi il est établi que l'âme n'est pas un nombre qui se meut soi-même.

c) Si l'âme est un nombre comme tu le dis, Xénocrate, il s'ensuit qu'elle a la nature du nombre et les propriétés du nombre ou attributions du nombre. Mais il est évident que, si à un nombre on ajoute une unité ou qu'on additionne quoi que ce soit au premier nombre, on en produit un autre ou total, lequel est spécifiquement différent du premier. Car deux nombres ne peuvent s'identifier quand l'un a plus d'unités et l'autre moins. Par exemple, en effet, si à trois j'additionne un, j'ai un autre nombre spécifiquement différent de trois. Pareillement si du même nombre trois je soustrais l'unité, je forme le nombre deux, et le nombre

qui était trois a éprouvé un changement spécifique ou substantiel, car c'est l'adjectif trois qui donne au substantif quantité d'être réalisé et d'être une quantité et d'être telle quantité. De même il est évident que les corps animés doivent à l'âme d'être corps et d'être tels corps, c'est-à-dire qualifiés ou vivants ; car chaque corps animé doit à sa forme ou âme d'être corps spécifiquement désigné comme étant de telle espèce, c'est-à-dire de l'espèce des corps vivants et non de l'espèce des corps non vivants. Donc, si l'âme est nombre, il faut qu'en soustrayant de l'âme l'unité ou en ajoutant l'unité à l'âme, il résulte de ces opérations respectivement une seconde âme d'une autre espèce que la première ou une troisième différente spécifiquement des deux premières. Or, l'expérience prouve le contraire puisque comme on le voit pour les animaux appelés annelés comme le lombric, comme aussi pour les marcottages et boutures de plantes, les tronçons de ces annelés ou sections bouturées ou marcottées se constituent chacune en vivant, lequel est de même espèce que le continu respectivement végétal au animal annelé avant le tronçonnage susdit. Donc l'âme n'est pas un nombre se mouvant soi-même.

d) Tu dis que l'âme est nombre, et comme on l'a dit, cela conduit à dire que l'âme est une collection d'unités, lesquelles ont une position, et par conséquent sont des points. D'après cela on voit qu'à le bien considérer, il est équivalent de dire que l'âme est une collection de corps petits et indivisibles comme le soutient l'atomiste Démocrite ou de dire avec Xénocrate que l'âme est une collection d'unités ayant chacune une situation. En effet, une unité qui a une position est dès lors quantité et est indivisible et ce sont là les deux caractères des atomes démocritiens. De là je tire cette argumentation : Xénocrate, d'après ton système, l'âme est un nombre automoteur et par conséquent c'est l'ensemble des unités automotrices et des points qui se meuvent. Supposons donc que les corps indivisibles qu'a admis Démocrite soient des points, car, comme nous venons

de l'établir, ses atomes sont des points. Supposons que ces points soient des quantités. Et il faut bien le supposer, car à proprement parler la quantité a en propre de pouvoir se mouvoir ou de changer. Or, les points dont nous parlons sont en changement ou en mouvement, puisque l'âme est, selon Xénocrate, nombre qui se meut, donc des points automoteurs. Mais dans tout être qui se meut, nous l'avons déjà dit, il faut deux parties, l'une qui meut, l'autre qui est mue. Donc il y aura en tout point deux parties, l'une qui meut, l'autre qui est mue. Peu importe la grandeur ou la petitesse du point ou de ses parties, il suffit seulement que ce soient des points ayant chacun une quantité, car, en tout continu qui se meut, il y a lieu de faire cette distinction entre ce qui est moteur et mobile. Ainsi il est clair qu'il faut un moteur qui meut l'unité. Dans l'animal cependant, ce qui meut le corps animé c'est l'âme qui l'anime. Donc dans le nombre ce sera la même âme qui mouvra le nombre. Donc l'âme ne sera plus ce qui est mû mais bien ce qui meut. Or, Xénocrate ayant dit que l'âme est mue, sa définition est fautive. En effet il y dit que l'âme est nombre moteur de soi-même. Or, nous avons établi qu'il aurait dû dire que l'âme est un nombre moteur qui meut un autre nombre, lequel est mû.

e) D'après l'opinion de Xénocrate, il est clair que l'âme est unité. Mais de là résulte que l'âme est point ; car si l'âme est unité, il faut que chaque unité se différencie de toute autre unité. Or, chaque unité ne peut différer des autres que par la position. Quel est en effet le signalement d'un point *considéré essentiellement*, « c'est-à-dire d'une unité que conçoit mon intelligence »? Il n'y en a pas d'autre que son repérage ou position. Or, aucune autre unité située n'existe sinon le point. Donc l'âme n'est pas unité : elle est points. Mais l'âme habite le corps, et chaque corps a des points et il a par soi ses points : il ne les doit pas à autre chose qu'à soi. Je demande donc si les points qui forment l'âme sont les mêmes que ceux du corps, ou bien ces points

de l'âme sont-ils autres que ceux du corps ? Admettons que ce soient des points différents. Mais alors, comme l'âme est en chaque partie du corps, il en résulte qu'en un même point de l'espace il y a deux point réels, l'un du corps et l'autre de l'âme, et l'âme aura ces deux points, car, quand on occupe un point de l'espace, on a tout ce qui s'y trouve. L'âme aura donc deux points en un même endroit. Mais si on admet que deux points peuvent coexister au même site, pourquoi ne pas en admettre plus de deux, ou même une infinité ? Car les indivisibles qui ont un site indivisible sont eux-mêmes indivisibles, donc n'ont pas besoin d'un emplacement plus grand que ce seul site indivisible. Donc, si on admet que dans le même site indivisible on abrite deux indivisibles distincts, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre qu'on peut y installer aussi un nombre infini d'indivisibles. Par contre, si on soutient que points d'âmes et points de corps sont identiques au même point de l'espace, il s'ensuit que, puisque tout corps a des points, tout corps a une âme. Mais il est manifeste que bien des corps sont inanimés, donc, le point de départ qui est l'origine de cette déduction inadmissible est lui-même inadmisible, et, en conséquence, l'âme n'est pas le corps se mouvant soi-même.

f) Comme nous nous en somme expliqué, il résulte de la thèse de Xénocrate que l'âme est points. Mais il nous est manifeste que les points ne peuvent ni se séparer d'un corps, ni en disparaître. Car les lignes ne peuvent exister que comme parties de surfaces. De même les points ne sont susceptibles d'exister que comme situés dans une ligne. Mais l'âme existe en se séparant du corps à la mort et en survivant après la mort. Donc l'âme n'est ni point ni nombre. Il devient dès lors patent que la définition que Xénocrate a fournie de l'âme est fautive à raison des termes qu'il a employés pour la formuler.

g) Aristote ajoute que la susdite définition est mauvaise tout autant à raison des conséquences qui en résultent qu'à raison des termes mêmes qui y figurent. Car de cette défini-

tion résultent tous les inconvénients qui découlaient de la théorie combattue à la leçon précédente au sujet de la définition de l'âme. Certains philosophes se sont trompés au sujet de l'âme parce qu'ils ont dit : l'âme se compose des parties les moins pondérables du corps. De là résultait que l'âme était dans le corps partout où nous avons conscience d'avoir des sensations; comme de fait, l'entièreté de notre corps est siège de sensations, et comme d'autre part on admet que l'âme est un corps, il s'ensuivrait qu'il y aurait au même emplacement deux corps différents dont l'un serait l'âme et l'autre serait le corps, et même il s'ensuivrait qu'au même emplacement il y aurait une infinité de points, et c'est ce qui arriverait si les points de l'âme étaient autres que ceux du corps. Mais dans le cas inverse, c'est-à-dire « *si le nombre que constituent les points de l'âme était constitué des mêmes unités qui composent le corps* », c'est-à-dire si les points de l'âme ne diffèrent pas de ceux du corps, il s'ensuit qu'en tout corps il y a une âme. En effet, en tout corps on trouve des points. Une erreur particulière est celle de Démocrite qui soutient que l'âme est mue, et que le corps est mû par le mouvement que l'âme lui imprime grâce à ce qu'elle est mue. Or, comme ce philosophe tient que l'âme est composée de particules sphériques indivisibles, et que c'est le mouvement de l'âme qui fait mouvoir le corps, il en résulte que c'est en somme du mouvement de ces particules indivisibles que vient le mouvement du corps mû par l'âme. Et cela même est opposé à la définition xénocratique de l'âme qui tient que c'est le nombre qui est moteur de l'âme et non le corps des particules. Il résulte de la définition de ces particules une conséquence tout aussi inadmissible, à savoir que l'animal est mû par le nombre, et, par conséquent, par les particules ou points. C'est en vain que l'on veut alors objecter et soutenir que Démocrite diffère de Xénocrate, en disant que les sphères de Démocrite sont petites, tandis que les unités de Xénocrate sont grandes ou que les unités

de Xénocrate sont indifféremment grandes ou petites. En effet, *dans les deux systèmes*, c'est-à-dire dans les sphères corporelles de Démocrite, aussi bien que dans les unités de Xénocrate, il est nécessaire que l'âme soit mue, à raison de ce que les unes et les autres, c'est-à-dire respectivement les unités de Xénocrate et les sphères de Démocrite et ses points sont en motion subie.

56. Réfutation de Xénocrate par les prédicats qu'on affirme de l'âme. — *h*) Aristote fait voir ici encore l'insuffisance de la susdite définition de l'âme; mais, cette fois, il le fait voir en tirant argument des prédicats qu'on affirme de l'âme. Aristote dit, en effet, que, quand une définition est suffisamment donnée, on ne peut pas seulement en déduire ce qu'est la chose définie, mais aussi quelles sont ses propriétés ou accidents par opposition à sa définition appelée substance, parce qu'elle est vraie par soi, c'est-à-dire *a priori* et sans observation ni expérience. *Or, si nous avons égard à la fois aux deux affirmations* au sujet de l'essence de l'âme, à savoir qu'elle est nombre et mobile, nous rencontrons non seulement les inadmissibles que nous rencontrâmes au sujet de la substance de l'âme ou de sa définition, mais aussi beaucoup d'autres inadmissibilités, car ces deux affirmations de Xénocrate, à savoir que l'âme est nombre et que de plus elle est mobile, non seulement ne conviennent pas pour définir l'âme, mais même il est impossible de les faire servir pour donner une idée des attributs accidentels de l'âme, ou des prédicats qu'on peut parfois en affirmer à raison des opérations qu'elle pose par moments. En effet, dire que l'âme est nombre comme aussi dire qu'elle est mue ne peuvent constituer une affirmation au sujet de ses opérations ou accidents, et ne peuvent mener à se faire une idée de la nature de ses opérations accidentelles. Par conséquent, la définition xénocratique est fausse puisqu'elle ne mène pas à la définition ou connaissance des accidents. Et qu'elle ne conduise pas à la connaissance des

accidents, c'est ce qui est manifeste, car c'est en vain qu'on tenterait de déduire de la définition xénocratique les prédicats qu'on peut affirmer parfois de l'âme, ou ses opérations accidentelles. Par exemple, vous essayeriez en vain de déduire de là la connaissance de ce qu'est l'acte de faire des raisonnements ou de syllogistiquer, comme aussi l'acte d'éprouver de la délectation ou de la tristesse, et chacun des actes psychologiques. De ces éléments de la définition xénocratique, à savoir de la notion de nombre et de la notion d'être mû, non seulement il ne sera pas aisé de parvenir à une connaissance des attributs accidentels ou facultés psychologiques qui précisent la notion de l'âme et de ses opérations, mais même on ne pourra de ces deux éléments rien tirer pour deviner la moindre part de ce que pourraient être ces attributs accidentels, facultés et opérations respectivement spécialités psychologiques.

LEÇON DOUXIÈME

57. Réfutation des psychologies enseignant que l'âme est faite d'éléments. — *a*) Après que ci-dessus Aristote a montré comment les anciens philosophes en vinrent à connaître l'âme par trois voies, à savoir 1° par le mouvement ; 2° par la connaissance ou conscience ; 3° par l'impondérabilité ou subtilité extrême, et après qu'Aristote a discuté contre ceux qui ont puisé leur connaissance de l'âme dans la théorie du mouvement ; après avoir disputé aussi contre les psychologues qui enseignent que l'âme est une substance très incorporelle et d'une simplicité maximale, ici Aristote en vient méthodiquement à disputer ensuite contre les psychologies qui tiennent que l'âme connaît tout parce qu'elle est faite des éléments qui composent toutes les choses. La thèse de ces adversaires fut que l'âme connaîtrait toutes les réalités connaissables parce que la connaissance se fait par assimilation, comme

si les connaissants, sans action de la chose connue, en venaient à prophétiser à distance de la chose connue, et à savoir par leur propre activité divinatrice ce qu'est la chose lointaine sans que celle-ci ait exercé aucune efficience sur le connaissant. Ils tenaient pour certain que l'âme, afin de connaître toute chose, était faite de tout ce qui compose toute chose, et ainsi la ressemblance que la chose connue a dans le connaissant se ferait d'après eux en l'âme selon le propre mode d'être des choses connues, c'est-à-dire par l'être naturel qu'a l'objet connu, c'est-à-dire par l'être corporel de ces objets connus. Dès lors, puisque les choses sont constituées d'éléments, ils professaient que l'âme est faite de tous les éléments pour pouvoir ressentir par sensation et connaître toutes les réalités qui sont. Et parce que le protagoniste et philosophe principal dans ces systèmes est Empédocle, car plus qu'aucun autre philosophe il fabriquait l'âme d'éléments nombreux, c'est aussi l'opinion d'Empédocle qu'Aristote combat principalement ici et qu'il raisonne contre elle. Et à ce sujet Aristote fait deux choses, premièrement il combat l'opinion d'Empédocle. Puis, Aristote combat une certaine opinion autre que celle d'Empédocle.

58. Réfutation de l'opinion d'Empédocle. — Par dix raisons Aristote combat l'opinion d'Empédocle. De ces dix voici la première : Empédocle dit que, puisque la connaissance se fait par ressemblance, puisque l'âme connaît tout, il faut que l'âme soit composée de toutes les choses existantes. Mais il est manifeste qu'à cette thèse nécessairement vont se heurter bien des inadmissibilités et des impossibilités. Evidemment, en effet, dans chaque chose il n'y a pas seulement ces ingrédients ou éléments, mais, pour la connaître, il faut savoir plus que les éléments qui la composent. Il faut notamment savoir en outre pour combien chaque élément intervient dans la composition, et aussi relativement combien de fois plus il faut prendre des

autres éléments que de celui-là. En effet, on peut constituer un nombre infini de mélanges avec deux ingrédients, et, pour connaître ces mélanges, il faut un nombre infini de connaissances en outre de la connaissance qui révèle qu'ils sont composés de ces deux ingrédients. C'est ce qui apparaît quand il s'agit d'un os. Car il ne suffit pas de savoir quels éléments composent une chose, mais aussi pour quelle proportion chaque élément est à la composition, et c'est cette proportion qui fait l'essentiel d'un os et lui donne d'être os, car chaque fois qu'il s'agit d'un composé ou moyenne, il ne suffit pas de définir cette moyenne en disant quels extrêmes elle a, mais ce qui la spécifie, c'est-à-dire à quelle distance elle est d'un des deux extrêmes ou à l'opposite à quelle distance précise de l'autre extrême opposé. Ainsi se précise la proportion entre les deux distances : l'une va de la moyenne à un des extrêmes, l'autre va de la moyenne à l'autre extrême. Car l'os ayant huit parties, comme le prétend Empédocle, chaque os quel qu'il soit aurait toujours huit parties, mais la répartition de ces parties ne serait pas équitable entre les quatre éléments matériels que reconnaît Empédocle. Car un des quatre éléments, à savoir la terre, aurait deux des huit parties de l'os. L'air et l'eau auraient chacun une des huit parties et le feu aurait les quatre dernières parties de l'os. C'est, dit Empédocle, cette prédominance de la terre qui fait l'os résistant et la prépondérance du feu qui fait que l'os est blanc. Si donc dans sa connaissance des corps composés ou réels, il n'y a pas seulement la connaissance des états extrêmes ou corps simples mais aussi la connaissance du coefficient moyen de dureté compris entre la solidité infinie du solide parfait et la solidité nulle du fluide parfait, on peut dès lors raisonner comme suit par un dilemme : De deux choses l'une, ou bien ces proportions sont connues et s'ajoutent dans l'âme connaissante à la connaissance des éléments de la chose connue, ou bien au contraire elles ne s'ajoutent pas aux éléments. Mais dans le premier cas,

c'est-à-dire si ces proportions sont dans l'âme, il en résulte que dans l'âme il y a les os eux-mêmes, puisqu'il y a tout ce qui les constitue : 1° les proportions ; 2° les éléments. Mais le même raisonnement prouve qu'il y a aussi dans l'âme les chairs, et les organes, et par conséquent on prouverait qu'il y a aussi dans l'âme connaissante l'homme, la pierre, et les choses corporelles, et les choses spirituelles. C'est ce que personne n'admettra et l'inadmissibilité de cette conséquence nécessaire fera rejeter le principe dont elle découle ; et ainsi, Empédocle sera réfuté. Dans la seconde alternative, si on dit au contraire que dans l'âme connaissante ne se trouvent ni les proportions ni les constantes spécifiques qui individualisent la chose connue et qu'il ne se trouve dans l'âme connaissante que les seuls éléments de la chose connue, alors il en résulte que l'âme, faute de ces coefficients essentiels, ne peut plus connaître la chose connue, ni les caractères essentiels qui la peuvent faire connaître. Comment pourrait-elle connaître Dieu, c'est-à-dire pour Empédocle le contenant incontenu ou ciel, puisqu'elle ne connaîtrait plus que les éléments du ciel sans plus connaître la proportion de ces éléments qui caractérise le ciel ? Comment de même connaîtrait-on un homme, ou une pierre, ou un os ? On n'en connaîtrait rien du tout mais seulement on connaîtrait leurs éléments.

b) Empédocle, tu dis que l'âme est faite d'ingrédients. Mais les choses de différents genres ont chacune des principes différents. En effet, l'être est affirmé du sujet comme prédicat dans des sens différents, c'est-à-dire dans des genres ou catégories multiples. Parmi ces genres on cite la substance, la quantité, la qualité et les autres espèces de prédicamentaux ou affirmabilités de l'être. Donc il y aura différents principes : autant que de catégories. Je demande donc si l'âme n'est faite que des seuls principes de la catégorie de la substance ou bien si elle est composée des principes de toutes les catégories. Si l'âme n'est faite que des principes du genre de la substance, alors l'âme ne

connaîtra que les êtres de cette catégorie à l'exclusion des êtres des autres genres. Or les adversaires de la thèse d'Aristote tiennent que l'âme connaît tous les êtres, donc ils se contredisent. Si au contraire l'âme est composée des principes qui composent tous les genres, comme ce qui est constitué des principes de la quantité est quantité, et ainsi des autres genres, il s'ensuit que l'âme sera chacun de ces genres, à savoir substance, quantité, qualité, relation, et chacun des genres. A cette argumentation d'Aristote, il peut être objecté que les principes de la substance sont aussi les principes des autres catégories ou genres, comme quantité, qualité, etc., puisque tous les autres genres que le genre substance ne disent que ce qui est vrai de la substance ; et dès lors l'objectant conclurait qu'il n'est pas nécessaire, pour que l'âme soit omnisciente, qu'elle ait les principes des autres genres que celui de substance. Pour répondre à cette instance, il faut remarquer que chaque chose a des principes médiats et des principes prochains. Or, bien que les principes de la substance soient aussi principes des autres catégories, ce sont cependant les principes médiats des choses affirmées dans les diverses autres catégories et comme ce ne sont pas les principes prochains, ils ne peuvent servir à faire connaître que la seule substance et nullement les autres prédicats.

c) La raison pour laquelle l'âme est composée de tous les éléments c'est parce que l'âme connait tout et la connaissance se fait par une reconstruction d'un semblable au connu. Mais nous constatons que connaître est au contraire l'opposé de ce que dit Empédocle : en effet, on voit que connaître c'est subir quelque chose de la part du connu. Mais il est inadmissible qu'on puisse subir quelque chose d'un semblable ; on ne subit rien sinon d'un dissemblable ou contraire. Il est donc inadmissible de dire que connaître ou sentir serait dû à ce que le semblable est en rapport avec le semblable et se fasse appréhender par lui en faisant

connaître le semblable dans l'objet par le semblable dans le sujet.

d) De ce qui a été dit plus haut, il est acquis que le dire d'Empédocle, à savoir que le semblable est connu par le semblable, a de grandes difficultés et de nombreux points critiques. Mais il y a plus encore à dire pour faire sauter aux yeux l'inadmissible et l'impropriété des termes de cet énoncé doctrinal. Car si l'âme connaissait le semblable à ce qui la compose, comme Empédocle le veut, alors il faut pour être conséquent dire que l'élément air qui est dans l'âme connaîtrait les échantillons d'air qui sont hors du connaissant ; et de même chaque élément dans l'âme connaîtrait les échantillons de cet élément dans l'extérieur au connaissant. Mais nous voyons que dans l'animal beaucoup de parties terreuses, c'est-à-dire ayant un notable coefficient de dureté, sont par le fait de leur dureté incapables de servir d'organe du toucher. C'est le cas des cheveux, des os et des tendons. Or, d'après la théorie d'Empédocle, ces parties devraient au contraire être capables de toucher, puisque par leur dureté ou terreux elles devraient apprécier la consistance ou rigidité des objets plus au moins rigides qui sont tangibles. Donc ce n'est pas le semblable au connaissant qui est connaissable ; les choses semblables aux principes de l'âme ne sont pas les choses connaissables, ou ce qui revient au même, l'âme n'est pas un composé de tous les éléments.

e) De la thèse d'Empédocle qui soutient que le semblable est connu par le semblable, suit encore un autre inconvénient, à savoir que le principe du savoir est plutôt ignorant qu'instruit. Si, en effet, la connaissance se fait seulement par le semblable, comme d'ailleurs tout principe est simple et n'a d'autre ressemblance que de soi et n'a pas la ressemblance des choses composées par ce principe, il ne pourrait connaître que soi-même et devrait ignorer tout ce qui n'est pas strictement lui-même.

f) De la même thèse qui soutient que le semblable est

connu par le semblable s'ensuivra encore un autre absurde du système d'Empédocle, à savoir que Dieu serait le plus inconscient des animaux. Cela résulte de son raisonnement. Il faut savoir pour cela la doctrine fondamentale qu'Empédocle enseigne. Selon lui, tout ce qui est sous la calotte des cieux est composé de quatre éléments matériels et de deux éléments moraux appelés amitié et hostilité. Il ajoutait que la génération et la corruption proviennent dans les choses de ces deux principes moraux respectivement, la cohésion et la lutte. Empédocle, d'ailleurs, a appelé le ciel Dieu, et il tenait que le ciel est composé des quatre éléments matériels et de l'élément moral appelé amitié; mais il tenait que l'autre élément moral ou négation fait défaut au ciel, ce qui fait qu'à cause de cette absence de lutte le ciel est incorruptible. Si donc, puisque le semblable est connu par le semblable, puisque Dieu n'a pas la lutte dans sa composition, il ne connaîtra pas la lutte, et ainsi Dieu sera plus ininstruit que les autres animaux : car ceux-ci connaissent la lutte, puisqu'ils en sont informables, ayant ce sixième élément dans leur composition.

g) Si l'âme est composée de tous les éléments, il suit que tout ce qui est a une âme. Tout ce qui est a, en effet, une composition soit de tous les éléments, soit de quelques-uns. Mais, tout ce qui est composé d'éléments ou de compositions d'éléments, est corps. Donc tous les corps ont âme, et toute réalité est animée. Cette conséquence est inadmissible, donc son principe est absurde et notre thèse est démontrée.

h) Les éléments sont nombreux et de forces opposées, l'un permettant la défiguration, c'est le fluide, l'autre ne la permettant pas, c'est le rigide, — l'un tendant à une majoration de volume, c'est l'expansif, l'autre n'y tendant pas, c'est le non-expansif. Mais partout où des contraires sont intermédiairisés ou ramenés à une moyenne, il faut un principe régulateur qui les empêche d'aller à l'extrême où ils tendent chacun et les tempère pour les ramener à la moyenne de la composition entre leurs contraires. Mais il

est grandement douteux qu'on puisse indiquer quel sera ce principe températeur des éléments opposés. En effet, s'il y avait un tel régulateur, il serait plus noble et plus premier que l'âme, car c'est à ce principe que serait due la vie, et l'âme résulterait de la vie. Or, ce qui cause est plus noble et plus premier que ce qui résulte. Il est donc impossible qu'il y ait une telle cause autre que l'âme. Tout au moins, l'âme intellectuelle ne peut-elle admettre aucun principe plus digne et plus premier qu'elle-même, car il est grandement raisonnable de dire que l'intellect est le plus noble des principes qui soient, c'est le seul qui soit spirituel de nature comme Dieu est lui-même incorporel de nature. De plus, il en résulterait encore que ce principe de tempérance serait antérieur aux éléments dont il serait le régisseur. Or, cela aussi est impossible, car Empédocle et ses sectateurs tiennent que les éléments sont les premiers de tous les êtres. Donc l'âme n'est pas le composé de tous les éléments.

i) Aristote fait voir aussi le défaut et l'insuffisance de la thèse d'Empédocle et de tous les autres philosophes qui tiennent que l'âme se doit étudier par l'examen du phénomène de motion locale ou de sensation. Apparemment il se montre bien que tous et chacun des philosophes enseignant que l'âme est un moteur local ou changeur de place se sont exprimés insuffisamment. En effet, maintes organisations animées sont privées du changement d'emplacement et restent stagner comme des plantes et des mollusques. Mais, d'autre part, les philosophes qui ont dit : « l'âme est un principe intellectif ou sensitif », ont aussi parlé avec insuffisance pour embrasser tous les cas. Car maints animés ne sentent ni n'intelligent. Que si quelqu'un distingue à part un principe de conscience mais seulement sensitive qui serait aussi principe de mouvement de place à place, un second et un troisième principe conscient qui serait seulement intellectif, si de plus il tient que l'intellectif est une partie de l'âme, tandis que le sensitif est une autre partie de l'âme, et le locomotif une troisième, cela suffit

pour ne plus être autorisé à définir toute âme en psychologie générale par la partie intellectuelle. En effet, il ne faut donner comme définition générale de l'âme que ce qu'a toute âme ; or, toutes les âmes n'intelligent pas. Dire que l'âme connaît ne serait pas non plus une définition valable en psychologie générale, car la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle ne sont que des parties potentielles ou puissances de l'âme ; or, il faut faire figurer dans une définition ce qui convient au défini entier et non à l'une ou l'autre de ses parties. Ce ne serait même pas une définition valable d'une seule âme, car il y a dans chaque âme d'autres facultés que celle de connaître intellectuellement ou sensiblement ; par exemple, il s'y rencontre nécessairement la propriété de végéter ; or, une définition doit donner toutes les propriétés essentielles au défini. Et parce qu'un certain philosophe nommé Orphée s'est aussi mal exprimé en définissant l'âme, et en est tombé dans le même défaut que nous venons de signaler, Aristote le signale ici en même temps qu'Empédocle. Il faut savoir que cet Orphée fut un des premiers philosophes théologiens. Or, ces auteurs qui parlaient en vers de Dieu et de la philosophie, sont au nombre de trois seulement. On les nomme Samius, Orphée et, pour compléter ce trio, un troisième innomé. Orphée a persuadé aux hommes de faire un contrat social et de s'assembler pour vivre en société. Il déploya à cette persuasion un beau talent de parole au point que c'est lui qui passe pour avoir appelé à la civilisation les hommes : ceux-ci, avant lui, étaient sauvages et isolés bestialement. C'est aussi pour cela qu'il est proclamé le premier joueur de cithare, au point qu'on dit qu'il fit ou aurait fait sauter les pierres, ce qui doit s'entendre dans ce sens qu'il fut beau parleur au point de toucher par sa rhétorique les cœurs endurcis ou de pierre de ses auditeurs. C'est ultérieurement à ces trois sages mythiques que vécurent les sept sages dont Thalès fait partie. Orphée, lui, voulait que tout l'air soit animé, disant que l'air est lui-même âme, et

que l'âme des corps vivants ne constitue pas autre chose que ce que l'animal inspire d'air absorbé en respirant. C'est cette théorie que formulent ses vers. C'est pourquoi Aristote tient que l'opinion de cet Orphée au sujet de la nature de l'âme encourt les mêmes reproches que ceux que nous avons adressés aux philosophes que nous venons de réfuter. Car, comme nous l'avons dit, Orphée veut que l'âme soit ce qui est attiré dans les poumons par l'inspiration respiratoire des animaux. Mais c'est là une définition insoutenable de l'âme ; car, parmi les animaux, il s'en trouve beaucoup qui ne respirent pas. Or, c'est cette absence de respiration chez certains animaux qui est un fait ignoré des philosophes comme Orphée. Et il en résulte que le reproche d'insuffisance qu'on leur adresse est fondé.

k) Aristote fait aux Empédoclistes le reproche de superfluité : qui prouve trop ne prouve rien. Ces théoriciens tiennent en effet que, pour connaître, il faut que l'âme soit faite d'éléments. Mais nous voyons qu'ils ont tort de conclure de leur principe qu'il faut à l'âme tant d'éléments. Beaucoup moins lui suffiraient. Au plus deux lui permettraient de tout connaître, à savoir les deux extrêmes suffisent à la composition de tous les intermédiaires entre ces deux extrêmes. Que la connaissance se puisse parfaire par moins d'éléments que n'en exige Empédocle c'est ce qui est manifeste, car tout coefficient moyen est compris entre un extrême supérieur à lui, et un extrême moindre que lui. L'extrême supérieur est appelé plus grand ou parfait. L'extrême inférieur est dit moins grand ou imparfait. Les deux extrêmes sont des contraires en ce que l'un a un excès positif sur la moyenne et l'autre un excès négatif sur celle-ci. La définition de ces deux extrêmes se réduit à ce que l'un a cet excès positif ou ayance, l'autre cet excès négatif ou défaillance. Dès lors l'ayance suffit à la connaissance, car cette ayance ou perfection sert à la fois à la connaissance de l'achevé et aussi à la connaissance de son contraire ou imparfait. Prise positivement ou par

affirmation cette avance ou perfection est connue par soi, et entendue par négation, elle fait connaître son opposé. Car, par exemple, la seule connaissance de coordonnées rectangulaires nous suffit pour deux jugements : 1° savoir si un tel angle est droit ; 2° savoir l'aberration de rectitude ou écart de la rectangularité. Le « *canon* », c'est-à-dire la norme ou critère étalon, est ce par quoi nous jugeons à la fois de ce qui est conforme au canon et de ce qui est anormal. Au contraire, par un angle aigu ou obtus nous ne pouvons pas juger de la rectangularité ni de la non-rectangularité des angles en général. Dès lors pas n'est besoin qu'Empédocle donne six ingrédients à l'âme ; deux lui suffiraient : la terre, car elle est l'élément le plus dense, et le feu, car il est l'élément le moins dense. Les deux autres sont connaissables par ceux-là, car l'eau est relativement lourde et l'air relativement léger, c'est-à dire ce sont les coefficients de densité moyenne, l'un moindre que l'absolument lourd où terre, et l'autre plus dense que l'absolument léger ou feu. Or, par ces deux éléments feu et terre, les autres et eux-mêmes seraient connus moyennant de faire servir chacun à connaître ses qualités et celles de son contraire. Par exemple, par le feu qui est expansif on connaîtrait l'expansif ou force de majoration de volume et le non-expansif ou absence de force majoratrice du volume. De même par la terre ou élément caractérisé par la résistance à la déformation on connaîtrait la rigidité et son contraire appelé déformabilité ou fluidité. Celle-ci est l'absence de résistance au roulement des parties les unes relativement aux autres.

LEÇON TREIZIÈME

59. Exposé de la théorie qui met l'âme dans les éléments. — *a*) Après qu'Aristote a exposé les opinions qui tiennent que l'âme est faite d'éléments, et les

motifs qui ont amené à formuler ces opinions, après avoir aussi réfuté ces opinions, ici il profite de l'occasion pour exposer l'opinion de certains philosophes qui enseignent que l'âme est dans les éléments. Et à ce sujet le philosophe fait deux choses. Premièrement, il expose l'opinion à combattre. Secondement, il la réfute, il dit en effet : il y a des philosophes qui tiennent que l'âme est répandue dans tout l'univers ; ils admettent que l'âme est tout autant dans les éléments ou corps simples que dans les corps composés ou élémentés. Elle est autant dans les coefficients extrêmes que dans les moyens.

De là un certain philosophe nommé Thalès, sans doute impressionné par cette opinion, opina que tout est plein de dieux. Il voulait en effet que tout l'univers soit animé et que l'âme du monde soit Dieu. De là, puisque l'âme est présente en chaque partie du corps animé, et y est présente tout entière en chaque partie du corps, il entendait qu'en chaque partie du monde Dieu soit présent, et ainsi tout était partout plein de divinités, et sans doute cette théorie a dégénéré en idolâtrie.

60. Réfutation de cette théorie. — *b*) On réfute la doctrine qui tient que l'âme est dans les éléments et dans les élémentés ou mixtures. Les corps réels sont états complexes de la matière, intermédiaires entre les coefficients extrêmes. Cette thèse encourt des difficultés et oppositions. Par exemple en voici une. Admettons que l'âme soit dans le feu et dans l'air. « *C'est en effet dans ces deux éléments qui sont les plus impondérables que ces philosophes mettaient l'âme* », car elle est ce qui est surtout impondérable. Mais il est malaisé de dire alors pourquoi l'âme dans ces deux éléments moins pondérables ne les fait pas être feu animé et air animé, c'est-à-dire ne les fait pas animaux, alors que dans les mixtes comme le sont les organes des animaux, ces organes doivent pour sentir avoir une qualité moyenne de température ou de pression et par diminution ou aug-

mentation de ce coefficient moyen être capables de ressentir comme chaud et rigide les majorations de sa pression et de sa température et comme froid ou fluide les diminutions de sa pression et de sa température. Il en est d'autant plus ainsi qu'on doit admettre qu'un animal qui aurait un corps fait de ces éléments simples, feu ou air, serait plus immortel, car plus invulnérable que construit de mixtes ou d'organes à coefficients moyens, soit de résistance rigide, soit de température ou d'expansion. Une autre difficulté que soulève cette opinion c'est que, ayant égard à cette supériorité qu'aurait sur les animaux réels ou mixtes cet animal fait d'un corps simple unique, on pourrait demander pourquoi cette âme qui anime le corps simple ou élément est dite par eux meilleure et plus immortelle que l'âme animant les mixtes alors qu'au contraire l'âme la meilleure est certes celle qui connaît et sent. Or, c'est celle qui est dans les éléments qui sent et connaît : mais celle qui est dans les éléments ne sent ni ne connaît. De ces difficultés soulevées, quelle que soit la façon de les présenter, surgit une inadmissibilité et un déraisonnable, car dire que le corps est animé quand il est fait de feu ou d'air, comme on l'a prétendu dans la première difficulté, est évidemment insoutenable. En effet, la condition pour sentir c'est précisément d'être capable de majoration ou de diminution de température et de pression, et c'est précisément ce dont sont incapables les éléments, car ils sont par définition à l'extrême de température et de pression. C'est donc une fausseté et le dire des insensés que de soutenir qu'il y a des animaux à corps simple. Quant à la seconde des difficultés soulevées, elle ne vaut pas mieux ; car à ce point de vue dire, comme on le dit dans cette difficulté : « les êtres dans lesquels il y a une âme ne sont pas animés ni animaux », c'est plein d'insoutenabilités. En effet, dans cette opinion on est obligé de soutenir que le fait d'avoir une âme dans un corps n'avance à rien et est tout autant que s'il n'y avait dans ce corps aucune âme.

61. Exposé du motif de l'opinion rencontrée et critiquée. — *c*) Aristote expose le soutènement de l'opinion qu'il rencontra ci-dessus. Et à ce propos deux questions l'occupent. Premièrement, il expose la raison de l'opinion, et il la réfute. Secondement, il expose la conclusion qui apparaît comme résultat de tout ce qui a été dit. Au sujet du premier point il distingue. D'abord il expose cette raison d'opinion, puis ensuite il en fait la critique. Premièrement, voici son exposé. Le motif déterminant ces philosophes à soutenir que l'âme est dans les éléments, c'est-à-dire en tous les éléments, c'est, qu'ils prétendaient qu'il y a homogénie entre le tout et les parties d'éléments. En effet, il y a homogénie ou identité d'espèce entre le tout et les parties quand le corps est simple. Donc, puisque les éléments sont corps simples, il faut bien que leur tout soit de même que leurs parties. De là ayant constaté et enseigné que c'est une partie de l'atmosphère ambiante qui pénètre dans le vivant lors de l'inspiration respiratoire, et que c'est cette partie pénétrante qui est la cause pour laquelle les animaux sont animés ou vivants par le fait de l'âme, il leur fallait dire : « *l'âme est homogène aux parties* », ce qui signifie : c'est le récipient de l'inspiration respiratoire qui est animé ; c'est donc le corps de l'animal ou pénétré qui est vivifié par le corps simple. Il est donc de même espèce que le pénétrant ou air.

d) Aristote renverse cette argumentation en disant : puisque l'air soustrait au milieu ambiant et pénétré dans le corps vivant est homogène à l'air ambiant, il suit de là que l'âme de tout l'air ambiant est de même espèce que celle de l'animal. Mais le contraire se constate ; car on voit que l'âme de chaque animal est dissemblable à l'âme de l'air. En effet, l'une des deux âmes, c'est-à-dire l'âme de l'air *existera*, c'est-à-dire est immortelle dans leur théorie, parce que, disent-ils, c'est elle qui vivifie et vivifiera toujours tous les vivants ; *l'autre âme au contraire*, c'est-à-dire l'âme de tel ou de tel animal, *n'est pas survivante*

perpétuelle, c'est-à-dire ne subsistera pas toujours et n'est pas immortelle mais est mortelle de leur propre aveu. Les deux termes de ce dilemme sont donc également à rejeter, car ou bien il y a homogénie, à savoir l'air inspiré est semblable à l'air ambiant, et l'âme de l'air inspiré est semblable à l'âme de l'air ambiant, alors on retombe dans un des inconvénients inadmissibles déjà signalés. Ou bien, — autre terme du dilemme, — si l'âme de l'air inspiré est dissemblable à l'âme de l'air ambiant alors que l'air ambiant et l'air inspiré sont semblables, il en résulterait cette autre inadmissibilité : l'âme ne serait pas en *chaque partie du tout*, c'est-à-dire de tout l'air. Or, ce défaut d'omniprésence est précisément la contradiction de la thèse de ceux qui enseignaient que tout l'air est animé.

62. Conclusion de l'historique de la définition de l'âme. — *e*) Aristote tire une conclusion de tout ce qui a été dit au sujet des opinions que les philosophes ont formulées en psychologie générale. Cette conclusion c'est qu'aucune des définitions données de l'âme n'est la véritable doctrine, et n'est l'expression exacte de la vérité, en prenant les mots au sens où les auteurs les ont entendus. Nous dirons donc que 1° le *connaître* ne peut être le *fait* qui définira l'âme à raison de ce qu'elle serait, comme ils le disent, composée des éléments ; 2° le fait du mouvement, entendu en ce sens que l'âme serait mue, ne peut servir à définir l'âme à raison de ce qu'elle serait faite de ces éléments qui lui permettraient d'être mue comme ils le disaient. Cette double exclusion d'éléments tant à raison des opinions cognitives que de mobilisation est une conclusion d'ensemble qui s'impose avec évidence et clairement à toute philosophie de l'historique que nous venons de fournir.

LEÇON QUATORZIÈME

63. Historique de psychologie spéciale. — *a*) Après avoir exposé et réfuté les opinions que les anciens se faisaient au sujet de l'âme, Aristote, en conséquence, soulève quelques problèmes. Et à ce sujet il distingue l'exposé et la solution de ces problèmes. Il faut se rappeler que les opérations de l'âme, à savoir sentir, intelliger, désirer ou rechercher par appétit, se mouvoir localement, et se développer jusqu'à un terme adulte, se peuvent entendre dans deux acceptions. A un premier point de vue, on peut considérer ces opérations d'après leur mode d'opérer. Or, à ce point de vue on distingue trois puissances de l'âme, et à ces trois puissances est attribué leur acte respectif. Ces trois facultés sont : 1° la végétative ; 2° la sensitive ; 3° l'intellective. Certes, ces trois facultés sont trois puissances différentes. Car la puissance nutritive ou végétative agit en se servant de moyens d'action, lesquels moyens sont les qualités actives et passives des corps. Tels sont le froid, le chaud et les autres forces physiques. La sensitive, ou sens, bien que ne requérant pas pour sentir de faire cet acte par les moyens d'action que sont les forces physiques, a besoin cependant d'un organe qui sent. D'ailleurs, cet organe doit être un corps. La faculté intellective, au contraire, ne requiert ni l'un ni l'autre ; car, on n'intellige ni par le moyen des qualités sensibles actives ou passives de la matière ni par un organe corporel. Bien au contraire, l'opération intellectuelle se parfait sans être le fait d'aucun organe. Au second des points de vues, si nous envisageons les opérations psychologiques d'après les genres des actions, on trouve cinq facultés, à savoir le genre des facultés nutritives, celui des sensitives, celui des facultés localement motives, celui des facultés de l'appétit, et celui des facultés de l'intellect ; et leurs actes respectifs sont végéter, sentir, mouvoir, appéter et intelliger. C'est pourquoi Aristote ayant traité

plus haut de la définition qui convient à toute âme ou de psychologie générale, et ayant fait l'historique de cette question, ainsi que la réfutation des opinions de ses prédécesseurs, traite maintenant des parties de la psychologie spéciale, c'est-à-dire des parties potentielles de l'âme ou départements. Il traite donc des opérations qui définissent respectivement chacun des divers pouvoirs de l'âme. Deux problèmes sont posés par lui à ce propos. Et voici le premier. Ces opérations de l'âme sont 1° connaître, et plus spécialement soit connaître par sensation, soit connaître par intelligence, comme aussi 2° l'acte de concupiscence que pose la faculté d'appétition, ainsi que 3° délibérer, ce qui est l'acte de la faculté de connaître une chose à raison d'une autre, comme 4° s'irriter, ce qui est l'acte de la faculté d'appétition d'une chose à raison d'une autre chose appétissante ; or, cette médiateté de l'appétition irascible la distingue de l'appétition simple, comme la connaissance médiate ou raisonnement se différencie de l'intellection des notions simples ou des mots ; 5° se déplacer de lieu à lieu ; 6° atteindre un terme adulte, garder la force de l'âge, décroître sénilement. Les opérations de l'âme étant telles, on demande s[...]'es sont prédicables ou affirmables de l'âme entière, c'est-[...]ire de celle qui, définie par une définition qui convient à toute âme, fait l'objet de la psychologie générale et n'est caractérisée que par l'acte de vivre. Dans ce cas, il en résulterait que chacune des opérations que nous venons d'énumérer se pourrait affirmer de chaque faculté ou partie potentielle de l'âme C'est dire que chaque faculté nous permettrait de poser l'acte d'intelliger, et cette même faculté pourrait aussi sentir, et nous mouvoir, et appéter, et nous nourrir. Est-ce le cas inverse qui est vrai ? Alors, chacun de ces genres de puissances de l'âme aura en propre d'exécuter un de ces genres d'actions à l'exclusion des autres genres d'opérations. Dans ce cas, un seul genre de puissances nous servira pour intelliger, un autre genre servira seul pour sentir et ainsi de suite, chaque genre sera

unique pour les opérations qui définissent son genre. Le second problème suppose résolu ce premier et admet que chaque opération psychologique a sa faculté en propre qui est seule à pouvoir poser cet acte. Une autre question se pose : celle de savoir si l'acte de vivre est dans ce cas, c'est-à-dire si comme les autres actes de l'âme il a sa faculté propre, de telle sorte que seule cette faculté puisse poser l'acte de vivre. Faut-il au contraire, dire que plusieurs facultés ou plusieurs genres de facultés peuvent poser cet acte vital : ou même faut-il aller jusqu'à dire que tous les genres de facultés psychologiques peuvent poser cet acte ? Et si on dit qu'aucune des facultés énumérées ici ne peut poser cet acte de vivre, faut-il dire que cet acte est le fait d'une puissance autre que celles énumérées ou est le fait d'une âme autre que les âmes respectivement végétative, sensitive et intellectuelle, que nous avons énumérées ?

64. Problème des actes spéciaux psychologiques. — *b)* Aristote répond aux questions posées. Et d'abord à la première, puis ensuite à la seconde. Solutionnant le premier problème, Aristote expose d'abord l'avis de plusieurs philosophes ; puis il donne une réfutation de leurs opinions. Certains systèmes de philosophie, en effet, tiennent que les opérations que nous avons dites ne sont pas attribuables à l'âme totale ou en général, mais doivent être affirmées des parties de l'âme ou facultés. Ils soutiennent en effet que l'âme est sectionnable, et que par un de ses tronçons ou départements elle intellige, tandis que par un autre elle pose un acte de concupiscence. Tel est le cas des auteurs qui posaient une âme sensitive dans le cerveau, et qui localisaient une âme vivifiante dans le cœur ; et ainsi de suite, dans chaque partie du corps ils logeaient une âme différente. Mais, dit Aristote, cette thèse de la partiation de l'âme est vraie ou fausse selon qu'on l'entend dans un sens ou dans un autre. Si par cette thèse on comprend qu'il y a dans l'âme diverses parties potentielles ou départements,

alors la thèse est l'expression vraie des faits, car 1° l'âme a diverses facultés ou diverses puissances ou propriétés ; 2° elle intellige par l'une de ces facultés ; 3° par une autre, elle sent des sensations. L'âme est de fait un certain tout potestatif, et le mot « partie d'âme » s'entend ici dans le sens de partie potentielle de ce tout potestatif. Mais si on entendait au contraire par cette thèse que l'âme est une certaine grandeur ou quantité, et que les parties de l'âme sont des sections quantitatives ou magnitudinales de l'âme, ce serait une thèse qui est fausse, entendue dans ce sens-là. Or, c'est au sens fautif que ces philosophes l'entendaient : c'est donc erronément qu'ils enseignent que l'âme est divisible en parties. Et même à cette erreur ils en ajoutaient une autre, en disant que chaque partie potestative de l'âme est elle-même chacune une âme entière, de telle sorte que dans chaque âme totale vitale il y avait plusieurs âmes totales respectivement exerçant chacune des opérations susdites.

c) Aristote critique par trois raisons la manière de voir des philosophes que nous venons de désigner. De ces raisons, voici la première. Des choses différentes ne peuvent être maintenues en commun que si elles sont réunies par un unifiant. Donc s'il y a dans le corps diverses âmes, il faut qu'elles soient maintenues en union à l'aide d'un seul coordinateur qui les contienne et les unisse Mais rien ne peut avoir ce rôle de coordinateur ; donc, il est faux qu'il y ait plus d'une âme dans un corps vivant. La non-existence de ce coordinateur unificateur des âmes se prouve comme suit. En effet, de deux choses l'une : ou bien l'unificateur est le corps dans lequel est ce coordinateur, ou bien c'est quelque chose d'autre que ce corps. Or, ce ne peut être ce corps, car l'âme n'est pas unie ni ramenée à l'unité par le corps. C'est au contraire plutôt à l'âme à ramener le corps à l'unité et à le maintenir rassemblé. Nous voyons en effet qu'une fois l'âme partie du corps, celui-ci se décompose, et s'en va en parties. Si du corps et de l'âme l'un

doit contenir l'autre dans son unité, c'est certes à l'âme à contenir le corps dans son unité, car le propre et définition de l'âme c'est qu'elle est la dominatrice et la régente du corps pour lui garder son unité. Dans l'autre alternative du dilemme susdit, si on tient que le coordinateur des âmes est au contraire âme lui-même, on reposera la question de savoir si ce coordinateur âme est lui-même indivis, c'est-à-dire un, ou bien si au contraire il est divis et a des parties. Si l'on répond que cette âme coordinante a elle-même des parties, il se reposera une question, celle de savoir ce qui retient unies ces parties de l'âme coordinatrice. Et ce raisonnement se reposera à l'infini pour chaque coordinateur ultérieur. Dans le cas de réponse contraire, c'est-à-dire si on dit que l'âme coordinatrice est unique et sans parties, *que ne le disait-on d'emblée !* C'est-à-dire que si on finit par admettre que le coordinateur est un, pourquoi n'a-t-on pas admis que dans un corps il n'y a qu'une seule âme ? Car si rien ne s'oppose à admettre cette unité pour finir, rien non plus ne s'opposait à admettre cette unité au début de la question. — Donc, contrairement à ce que soutiennent ces philosophes, l'âme n'est pas partageable en parties quantitatives.

d) Que si les facultés ou parties de l'âme ont chacune pour cantonnement propre une localisation dans une partie déterminée du corps, il faut en conséquence que l'opération de cette faculté psychologique soit, elle aussi, cantonnée dans le même canton du corps et s'exerce dans tel organe du corps à l'exclusion des autres organes. Mais cette conséquence est inadmissible parce que l'intellection n'a pas de localisation corporelle, ni d'organe qui dans le corps exerce cette action d'intelliger. Donc, contrairement à ce que nos adversaires disent, l'âme n'a pas de parties quantitatives différentes.

e) Si on admet que chaque partie du corps est réservée à l'accomplissement d'une espèce d'actes, il s'ensuit que l'on ne pourra trouver aucune partie du corps faisant plusieurs

espèces d'actes psychologiques; on ne trouvera pas non plus dans le même animé plusieurs parties de même espèce, c'est-à-dire faisant toutes le même acte. Mais nous trouvons en fait des parties d'animés qui sont telles que chacune fait à elle seule plusieurs des opérations psychologiques, et nous trouvons des corps animés qui sont tels que le corps entier pose les mêmes opérations que pose chaque fraction. C'est le cas dans les plantes où la bouture refait la plante totale dont elle est séparée. C'est le cas aussi pour certains animaux qui continuent à vivre après être coupés en morceaux ; c'est le cas notamment pour certains annelés qui sont séparés en anneaux : chacun de ces anneaux reste sentant et se mouvant alors qu'il est scissionné du reste du corps et il se maintient tout un temps notable dans son pouvoir de sentir et de se mouvoir. Et si on objecte que cette prolongation de vie est courte, cette longévité réduite n'est pas une objection valable, car la raison pour laquelle ils succombent bientôt c'est qu'ils ne trouvent pas dans le tronçon auquel ils sont réduits, les organes variés qui leur sont nécessaires pour exercer les opérations vitales qui leur sont naturelles. Il n'en reste pas moins que les divers tronçons ont chacun l'exercice de plusieurs espèces d'activités psychologiques et que toutes ces parties exercent toutes le même acte aussi bien l'une que l'autre et sont de même espèce. Comme aussi toutes exercent les mêmes actes qu'exerçait seul le tout animé; elles sont par conséquent de même espèce que le tout animé. On ne voit donc pas que chaque secteur ait une fonction psychologique que les autres secteurs n'exercent pas. — La raison pour laquelle les secteurs tronçonnés continuent à vivre après leur séparation du corps vivant, c'est que plus la vie est élevée, plus elle exerce d'opérations parfaites et nombreuses ainsi que variées. Il lui faut donc dans le corps où elle habite, des éléments organiques plus nombreux et plus variés pour exécuter ses opérations psychologiques. Parce que l'âme rationnelle, proportionnellement à sa plus grande noblesse

et à sa plus grande perfection, exige une diversité d'organes plus grande, l'âme qui anime le corps des animaux annelés et le corps des plantes, à raison même de ce qu'elle est moins élevée et moins parfaite que l'âme rationnelle, exerce des opérations moins parfaites, et n'exerce pas les opérations variées que comporte la vie des animaux raisonnables. C'est pourquoi elle requiert un corps plus simple, et moins varié. Elle parvient à continuer à trouver dans chaque tronçon, anneau ou bouture, assez d'organisation pour y constituer la vie.

85. Problème de l'acte vital ou de psychologie générale. — *f*) Aristote résout le second problème. A ce sujet, il faut savoir que vivre est l'acte qui revient en propre aux moteurs qui se donnent à eux-mêmes le mouvement et l'opération, sans y être mus par autre chose qu'eux-mêmes. De là suit aussi que le mot vivre s'entend dans deux acceptions. Un premier sens fait comprendre vivre dans le sens d'être : c'est alors l'être qui est essentiel au vivant et qui s'appelle le vivre. C'est ainsi qu'Aristote dit : l'essence des vivants c'est leur vivre. Mais dans un autre sens le mot vivre désigne une opération. La réponse au problème consistera donc à dire que l'âme qui est dans les plantes, autrement dit l'âme qui fait végéter, se manifeste comme un certain principe qui traduit et montre la vie dans les moindres opérations vitales, car sans végétation aucun corps animé ne peut vivre. C'est en effet la végétation qui est le seul acte que tous les animés posent, tandis que par contre les animés ne posent pas tous chacun des autres actes vitaux. Les animaux et les plantes n'ont de fait qu'une seule opération vitale qui leur est commune, c'est que plantes et animaux végètent. De même la végétation est un acte qui se peut poser par un être qui n'opère aucun autre acte vital et ainsi ne sent ni n'intellige. Or le corps des animaux vivant de la vie des sens ou de l'intelligence ne se peut constituer sans végéter. Car nul animal n'a le

sens ni l'intellect *sans elle*, c'est-à-dire sans pratiquer les actes de la vie végétative. Donc dans ce sens on attribue l'acte de vivre au principe végétal ou à la plante, comme on attribue le sentir au tact. Car de même que ceux qui pratiquent au moins le toucher sont des sentants, ainsi ceux qui pratiquent au moins la végétation sont des corps vivants : la végétation est la vie qu'on doit au moins avoir pour vivre, comme le toucher est la sensation qu'on doit au moins avoir pour sentir. Non qu'on veuille dire qu'il n'y ait de vie dans l'animal que dans ses actes végétatifs, mais la végétation est le premier principe qui fait dire qu'un corps vit. De même on ne tient pas que le toucher soit la seule sensation, mais c'est la première sensation qui fait dire que tel être est un sentant, c'est-à-dire un animal. Le toucher est donc le premier principe manifeste de sens comme le végéter est le premier principe de vie. Il est présupposé par les autres principes de vie des corps vivants.

ANNOTATIONS DU TRADUCTEUR FRANÇAIS

DES

COMMENTAIRES DE SAINT THOMAS

sur le premier livre du traité de l'âme d'Aristote

Nous allons, en manière d'annotations, indiquer quelques caractères de la psychologie aristotélicienne telle qu'elle se révèle par ce premier livre. Deux séries de caractères nous occuperont surtout. Premièrement, nous montrerons comment cette psychologie se rattache aux sciences, tant à celles qu'elle présuppose qu'à celles qui la présupposent. Parmi les sciences qui présupposent la psychologie, nous distinguerons surtout la science de la réalité ou certitude, la science de la substance ou métaphysique, la science morale ou des vertus qui ont leur siège dans les différentes facultés de l'âme. Parmi les sciences que la psychologie présuppose, nous mentionnerons la physique dont elle est une partie spéciale. De plus, nous considérerons la psychologie en elle-même, tant à raison de la division en psychologie spéciale et générale que relativement aux différentes psychologies qui constituent l'objet de l'histoire de la psychologie.

Le premier livre n'est qu'une introduction. — Aristote la partage en trois parties ayant respectivement comme but de rendre l'élève bienveillant, docile et attentif. Mais si ces trois mots résument tout ce livre, ils ne peuvent en faire à eux seuls soupçonner tout le contenu. La bienveil-

lance de l'auditeur, s'obtenant en montrant la valeur intrinsèque et l'utilité de la psychologie, amène à préciser que la psychologie est la science la plus certaine puisque la certitude est d'autant moindre que croît la possibilité d'errer. Cette possibilité est due à ce qu'il y a place à la fausseté de connaissance lorsque, entre le connaissant et le connu, il y a un intermédiaire qui peut ne pas transmettre fidèlement au connaissant ce qu'est le connu. — La psychologie exclut cette possibilité d'erreur, car, entre le fait de conscience qui est le fait psychologique à connaître et le savant psychologue qui étudie et est sujet connaissant, il n'y a pas de médiateté. Le fait même qui me fait étudier ma vie est lui-même un acte de vie et, dès lors, l'âme, étant ce qui fait que je vis, la certitude de la psychologie est entière et c'est la certitude due à cette immédiateté qui fait l'incomparable dignité de la science de l'âme. En lisant ce début, il semble que nous soyons bien ici dans les mêmes termes qu'au discours de la méthode de Descartes. Le philosophe grec et le français, en effet, recherchent avant tout la certitude et ils la trouvent dans l'immédiateté de l'appréhension ou connaissance consciente. Et cependant rien ne serait plus trompeur que de comparer les psychologies d'Aristote et de Descartes. — En dépit de l'avis du traducteur français Barthélemy-Saint-Hilaire, nous croyons que, si la philosophie de Descartes est absolument insoupçonnée par Aristote et saint Thomas, c'est précisément parce que le discours de la méthode emploie les mêmes termes que ses prédécesseurs pour solutionner le même problème de la certitude propre à la psychologie. Mais la solution ancienne est tout autre parce qu'Aristote et saint Thomas tiennent pour certain que toutes les psychologies connues de leur temps étaient unanimes à faire connaître l'âme par des faits, apparences, expériences ou phénomènes. Au contraire, Descartes tient que l'âme ne se connaît que comme substance. Ajoutons que la physique est à l'avenant. Pour Aristote et saint Thomas comme pour nos savants

modernes, la science des corps ne s'obtient que par l'étude des faits. Pour Descartes, au contraire, la matière s'appréhende comme substance. Aristote et saint Thomas, tout en étant en opposition avec Descartes, sont donc sur ce point en harmonie avec les sciences naturelles et exactes de notre époque. Celles-ci aussi n'admettent d'autres réalités que celles que les faits attestent.

D'ailleurs, Descartes n'admet aucune coordination entre son appréhension de la substance pensante ou âme et celle de la substance non pensante ou étendue appelée corporelle. Aristote, au contraire, dénombrant les phénomènes qui peuvent faire connaître l'âme, trouve que tous les psychologues en sont réduits à étudier l'âme soit par les faits de connaissance soit par ceux des mouvements qui caractérisent les corps. Son incomparable mérite, dit Wundt, n'est pas encore surpassé. En effet, ayant eu la géniale idée d'étudier le fait psychologique en tant qu'il est une espèce spéciale de fait corporel, Aristote est le seul psychologue qui puisse coordonner les sciences sans laisser d'hiatus ou d'abîme entre l'étude de la connaissance et celle des corps.

Sa psychologie est la seule systématique parce que seule elle définit scientifiquement l'âme en permettant de considérer qu'elle rend vivant un corps et que le corps vivant se différencie du non vivant relativement au caractère générique qui est commun et essentiel à tous les corps. — En effet, ce qui fait qu'un corps est corps d'après Aristote comme d'après nos savants actuels, c'est la propriété en vertu de laquelle il ne peut mouvoir sans être mû. Il ne peut mouvoir signifie qu'il ne peut changer la vitesse d'un corps en le heurtant sans en être heurté et sans changer lui-même de vitesse, c'est-à-dire sans être mû. — Mouvoir signifie donc changer par force et par violence ou heurt la vitesse d'un mobile étranger au moteur. Etre mû signifie que le moteur subit de la part du mobile une variation de vitesse due au heurt qui a jeté le moteur contre le mobile. La vie se définit par dérogation à cette loi appelée loi

d'inertie. Et l'âme qui n'est autre que la cause de la vie se définit de même. En effet, le corps vivant ou animé est celui qui peut poser, outre les faits généraux d'inertie appelés corporels, d'autres faits spéciaux. Ceux-ci étant non soumis à l'inertie, on les appelle *immanents* pour signifier que la cause du changement n'en est pas en dehors du mobile qui change mais est au contraire dans le mobile même, tandis que l'inertie exige que la cause du changement de vitesse du mobile soit en dehors du mobile, c'est-à-dire dans la force du moteur ou heurtant, lequel est extérieur au mobile.

L'existence de l'âme et la raison de la psychologie tiennent en cette opposition qui existe entre l'adage vrai de tous les corps et contredit par l'adage vrai de tous les vivants. En effet, à tous les corps il est essentiel que les motions soient violentes; de tous les vivants il est vrai que leurs motions soient non violentes ou naturelles. L'une de ces vérités affirme en disant : *omne movens movetur*, tout ce qui fait changer la vitesse d'un mobile subit un changement de vitesse; l'autre vérité nie en disant : *non omne movens movetur*, il est faux que tous les êtres qui causent un changement en subissent eux-mêmes. Mais à cette forme d'opposition entre la loi des corps bruts et celle des corps animés, il y a lieu de substituer une forme de non-opposition. En effet, comme le nom l'indique, la science des corps n'est pas une science de la violence. Elle est appelée physique, au contraire, pour exprimer qu'elle étudie la nature, c'est-à-dire la non-violence. On appelle masse, la cause naturelle d'une accélération comme la force en est la cause violente. En effet, est naturelle la cause intrinsèque au mobile ou corps qui change de vitesse. Or la cause pour laquelle un tel corps change de vitesse est double : d'une part, la cause extérieure ou cause violente ou force, c'est le heurtant et, d'autre part, la cause intrinsèque au mobile, c'est sa masse.

Nous dirons donc que la physique étudie des changements

dont la cause naturelle efficiente n'est pas la seule cause principale.

Au contraire la psychologie étudie les changements des corps dont la cause efficiente naturelle est la seule cause principale. On appelle cause principale celle dont la grandeur est la raison suffisante de la grandeur du changement.

Si Descartes et saint Thomas sont d'accord pour poser le problème essentiel de la certitude et si Descartes a mal résolu ce problème, c'est qu'il l'a traité comme seul problème psychologique. Aristote et saint Thomas ont sur lui la supériorité que donne toujours une philosophie d'ensemble. Pour eux ils font de la psychologie une physique spéciale, une histoire naturelle : c'est la science de certains corps, à savoir des corps vivants étudiés au point de vue des sciences naturelles dans la cause naturelle qui en fait une classe spéciale de corps, celle des corps vivants et cette cause naturelle principale est appelée âme.

Au lieu que pour Descartes la psychologie soit une science métaphysique, celle de la substance pensante, la psychologie est pour les péripatéticiens le seul fondement possible de la métaphysique. En effet tous les faits psychologiques sont dits phénomènes psychologiques *parce qu'ils sont tels* que leur cause est naturelle, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas causés par une force ou heurtant. Ils sont dits immanents ou non inertes à raison de ce qu'il n'en faut pas chercher la cause en dehors du mobile ou changement. Mais cette identité de l'agent et du patient se réalise de trois façons. En effet, on sait qu'il existe une cause finale, une cause efficiente principale et une cause efficiente instrumentale. Après une physique générale consacrée à étudier l'immanence en général ou l'âme, en ce qui est vrai de toute âme, les péripatéticiens distinguent une psychologie spéciale, laquelle a trois parties parce que l'une étudie l'immanence de la cause efficiente principale, c'est la psychologie végétale; la seconde étudie l'immanence de la cause efficiente instrumentale, c'est la psychologie de la connaissance. La

troisième étudie l'immanence de la cause finale, c'est la psychologie affective et volitive.

C'est la supériorité des péripatéticiens que cette distinction en psychologie générale et spéciale et la subdivision de la psychologie spéciale selon les trois susdits genres de causes. Mais au point de vue métaphysique ils ont subdivisé encore, car parmi les faits de connaissance et parmi les faits d'appétition ils étudient à part ceux qui sont le fait de l'âme seule et l'étude spéciale de ces faits constitue à juste titre d'après eux la question principale de la psychologie. En effet, elle fonde à elle seule la métaphysique, car, une fois ces faits étudiés, il appert qu'il y a deux espèces de substances : premièrement, les corps; deuxièmement, les âmes capables de poser à elles seules des faits qui ne sont pas du tout corporels. Il s'ensuit que la métaphysique a dès lors son objet, car elle étudie la substance; or la substance est ce qui est commun aux substances corporelles étudiées en physique et aux substances non corporelles, lesquelles font l'objet principal du livre trois de la psychologie d'Aristote. Aussi Aristote, en signalent dès le début du premier livre l'utilité indispensable de la psychologie pour la métaphysique, considère-t-il la psychologie comme un traité de physique spéciale : la physique générale ayant étudié les corps et la psychologie les corps vivants, celle-ci a étudié aussi les faits qui établissent que l'âme est à elle seule une substance non corporelle.

Il ne suffit pas d'étudier les rapports que la psychologie a avec la physique qu'elle présuppose et la métaphysique qui la présuppose, il faut aussi montrer comment nous avons entendu la traduction française des textes latin et grec. Ce que nous venons de dire en donnera un exemple, car notre préoccupation a été non pas de donner un mot à mot mais de trouver le mot scientifique qui, dans notre langage contemporain, traduit le langage scientifique ancien. « L'inertie est propriété essentielle des corps et la non-inertie est propriété essentielle des vivants ; la violence est

l'artificiel ; l'agent ou force s'oppose à la masse ou patient comme le moteur s'oppose au mobile. Celui-ci subit l'accélération ou changement de vitesse ». Ainsi s'exprime un moderne. L'ancien s'exprime en disant : « Tout ce qui change est changé ; pas de heurtant qui fasse changer la vitesse d'un heurté sans subir un contre-choc qui oblige le heurtant à changer aussi sa vitesse ». Mais il s'en faut de beaucoup que la physique moderne ait toujours un langage aussi exact que la physique ancienne. Aussi notre tâche nécessite-t-elle parfois plusieurs mots où l'ancien se contente d'un mot exact technique.

Nous avons préféré cette pluralité de mots, sauf à les indiquer en les mettant entre crochets plutôt que de perdre la force apodictique du traité ancien en perdant la propriété du terme scientifique.

Nous en donnerons quelques exemples particulièrement importants.

Nos physiciens contemporains n'ont rien de plus général que les notions de force et de masse qui sont les causes respectivement violente et naturelle de l'accélération ou phénomène de changement de vitesse. — Mais la physique ancienne, avant d'étudier ce phénomène qu'est l'accélération ou changement de vitesse, étudie ce qui est plus général, c'est-à-dire ce qui est commun à tous les changements, et c'est l'objet exclusif du traité des Physiques d'Aristote qui, hélas ! n'a pas son équivalent en physique moderne. — Puis suivent dans un ordre méthodique les espèces de changement. Vient d'abord un traité de l'espèce de changement qui est la plus générale, car elle accompagne tous les autres changements : c'est le changement de lieu qui fait l'objet du traité dit du ciel. Puis vient le changement de qualité dit traité de la génération, ou changement faisant qu'une qualité qui n'était pas commence à être. C'est un traité de la corruption ou cessation d'une qualité. Enfin viennent les changements bruts corporels étudiés chacun en particulier. Ils sont étudiés au traité intitulé *des météores*. — Mais dès

le premier de ces traités qui précèdent la psychologie, le traducteur doit recourir à des traductions scientifiques. C'est ainsi que la propriété moderne qu'a l'énergie d'un système fermé d'être constante s'appelle en physique ancienne incorruptibilité du ciel.

L'énoncé du théorème ancien a de commun avec l'énoncé moderne qu'ils requièrent que le changement de lieu soit défini autrement qu'en mathématique. Si le changement local n'est qu'une variation de quantité de distance, toute physique devient impossible comme le démontre très bien Einstein. Car le changement de A se mouvant vers B est constitué par la même variation de distance de B vers A. Si au contraire on caractérise physiquement le changement local, on dira que le lieu est ce qui est commun à un contenu et à tous les autres que le contenant peut recevoir à la place qu'il situe comme récipient. Les anciens physiciens appellent ciel ce situant dernier qui n'est situé par rien ; les physiciens modernes le désignent valablement par ce qu'il est limitant ou coordonnée fixe du contenu que constitue le système fermé qu'est l'univers. Il va de soi que si, par impossible, l'hypothèse de l'énoncé était fausse, c'est-à-dire si le monde n'était pas limité par un situant dernier, l'énergie ne serait plus finie, c'est-à-dire le monde dernier situé ou ciel cesserait d'être incorruptible.

Mais ce qui achève de rendre plus concis le langage ancien c'est l'emploi plus abstrait et plus multiple du mot élément. — Chez les anciens, ce mot a autant de significations qu'il y a de philosophies à combattre. S'agit-il de la philosophie de la Perse et des mages chaldéens qui admettent deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, le mot élément signifie l'élément unique qu'est l'être créateur dont la vie souveraine connaît et crée tout par soi et à lui seul sans être en rien le patient des choses. C'est ce qu'Aristote enseigne dans le traité des animaux en montrant que l'âme humaine étant purement spirituelle ne peut être produite par l'âme ni le corps des parents. Mais si par l'être unique

se connaît et se produit toute chose, on peut se représenter, pour mesurer la grandeur des êtres, un élément purement négatif, inexistant d'ailleurs, et ainsi situer mathématiquement les êtres finis. En effet, plus un être est grand plus on le concevra près de la limite supérieure infinie ou, ce qui est la même chose, éloigné de la limite inférieure qu'est le néant. — Mais si le néant et l'infini sont ainsi les coordonnées ou extrêmes situant tout fini, ces deux éléments ne sont pas tous deux absolus : seul l'être ou infini mérite le nom d'élément à proprement parler, car seul il est.

S'agit-il de combattre les sceptiques qui nient la science, on concevra trois éléments : l'un est la matière, c'est ce qui est commun aux individus scientifiquement connus, c'est leur famille ou caractère générique. Le deuxième c'est ce qui distingue de ses congénères chaque échantillon connu scientifiquement. Le troisième élément appelé privation c'est ce en quoi un individu s'oppose à tout ce qui distingue ses congénères.

La théorie des cinq éléments n'est pas autre chose que la théorie du changement quantitatif qu'éprouvent les corps qui sont condensés ou dilatés. Les cinq éléments permettent de réfuter Héraclite et les Ioniens qui nient le mouvement quantitatif. En effet les quatre éléments définissent comme le voile du temple des Hébreux [1]) quatre corps qui diffèrent par leur densité. Tout corps ayant une densité moyenne, c'est-à-dire intermédiaire à ces quatre constantes est dit élémenté, c'est-à-dire composé des éléments ou quatre densités extrêmes respectivement inférieure et supérieure.

Le ciel ou cinquième élément ou quintessence n'était pas figuré au voile hébraïque parce que, situant dernier, il ne pouvait être question pour lui de s'élever : faute d'ambiant,

1) La bande inférieure était jaune pour figurer la couleur du sable ou terreux, c'est-à-dire le plus dense. A l'opposite une bande horizontale aussi était rouge pour symboliser le feu qu'on disait densité minimale. L'air ou bleu était plus dense que le feu et la pourpre ou couleur de murex, animal aquatique, était plus lourde que l'air.

il ne pouvait se mouvoir radialement mais seulement tangentiellement par rapport à la sphère céleste ou contenant dernier universel. On comprend que la doctrine des cinq éléments ait l'importance capitale religieuse que lui donnaient les Egyptiens et les Hébreux, car, comme nous l'avons vu, si les cinq éléments existent, c'est uniquement moyennant d'abstraire des densités tout ce qui n'est pas leur densité et de ne les considérer qu'à ce point de vue. Or, faire cette abstraction est précisément un de ces phénomènes qui sont le fait de l'âme seule. Ce fait prouve donc la spiritualité qui est la condition de tout culte ou vie spirituelle.

Par contre, les quatre éléments sont destinés à confondre l'idéalisme. En effet sont appelés éléments respectivement quatre systèmes de points mécaniques définis respectivement par les extrêmes des forces systématiques radiales et tangentielles.

Est alors feu le système qui est infini de rigidité et d'expansion. Est eau, par contre, le système qui n'a ni force de rigidité ni force d'expansion. Est air ce qui a force expansive infinie sans force de rigidité. Est terre ce qui a force de rigidité infinie sans force d'expansion. — Tout changement qualitatif prouve contre les idéalistes. En effet, ils soutiennent qu'il n'y a que des changements abstraits ou de quantité. Or il se fait des changements sensibles ou concrets, car tout corps réel, c'est-à-dire ayant une rigidité et une solidité comprises entre zéro et l'infini, peut changer de qualité, c'est-à-dire que sa qualité de corps expansif et rigide fait place à une qualité de non expansif ou de non rigide et nous en sommes instruits non comme abstraction ou variation quantitative, c'est-à-dire par phénomène qui n'est que de l'âme seule, mais par sensation ou variation qualitative, phénomène qui n'est pas le fait de l'âme seule mais de l'âme unie au corps.

Si, comme le croit Descartes, la sensation était fait de l'âme seule, on ne verrait pas que l'excitant intense abaisse

et émousse le pouvoir de sentir : *ex valde sensibili corrumpitur*. En effet, le propre des corps c'est que plus un corps meut plus il perd de son pouvoir de mouvoir.

L'étude des cinq éléments implique l'abstraction ou appréciation réfléchie et analytique. Celle-ci ne se montrant pas susceptible de décroître par l'exercice, mais se montrant au contraire croissante par l'usage, on a la preuve que la pensée est spirituelle : *ex valde intelligibili perficitur intellectus*.

Ainsi Aristote peut-il dire les prêtres égyptiens essentiellement mathématiciens. En effet, les mathématiques sont dans l'antiquité le domaine de l'être, c'est-à-dire de la substance ou de l'absolu, par opposition au domaine du paraître ou du relatif, c'est-à-dire des phénomènes. Alors la preuve de la spiritualité de l'âme et ainsi la preuve de la spiritualité de Dieu c'est précisément le fait que l'homme use de science mathématique, c'est-à-dire connaît les propriétés mathématiques des corps en faisant abstraction de leurs propriétés sensibles.

Le huitième livre des physiques démontre le Dieu immuable ou moteur dernier qui est attesté par le fait même des changeants ou muables. Mais entre Dieu esprit sans rien de corporel et les âmes des hommes êtres spirituels, il y a des purs esprits créés, ce sont les purs esprits dits anges.

Platon les définit exactement en disant que le corps qui est ce principe d'individuation des âmes des hommes fait défaut aux esprits angéliques. Dès lors, faute de pouvoir être différenciés par un corps qui serait principe d'individuation, les purs esprits sont chacun leur genre tout entier : deux anges ne sont jamais de même genre. Cette impossibilité résulte de la pureté de la spiritualité des anges. Chaque ange est seul de son espèce et est à lui seul tout un genre.

Platon enseigne dès lors très justement que, cessant de pouvoir être individualisés par un corps, les purs esprits ne

sont pas composés de matière ou quantité qui individualise et de forme qui est individualisée, chaque ange est sans congénère possible et est son genre tout entier. — Mais si chaque ange est sans congénère possible, il n'est pas infini ni créateur ; dès lors il est changeant et tout ce qui est changeant est composé d'être. Dès lors, Platon enseigne qu'ils sont composés de nombres, appelant nombres les principes tout spirituels de Pythagore et surtout du pythagoricien Philolaüs dont Platon étudiait les écrits.

Pour établir quels sont ces nombres, Platon recourt à un raisonnement. Tout ce qui nous plaît est conforme à notre nature. Or les symphonies ou sons plaisants ne nous charment que moyennant d'être accordés ou consonants et leur consonance ou suavité est d'autant plus grande que leurs fréquences sont plus commensurables, c'est-à-dire que leur rapport est exprimable par de plus petits nombres entiers.

Tel esprit qui est selon Platon une substance complète est l'âme du monde, car étant spirituel cet esprit ne peut avoir pour corps qu'un corps incorruptible et le ciel est, nous l'avons vu, le seul corps incorruptible parce que non susceptible de déplacement local. De plus, ce corps étant entraîné par un mouvement diurne uniforme et un mouvement annuel discontinu, toute âme nous est montrée composée de continu et de discontinu, et comme les sept planètes partagent l'orbe discontinu, il faut bien que les sept nombres les plus simples 1. 2. 3. 4. 8. 9. 27 composent l'âme, car ce sont les sept moindres nombres multiples de deux et de trois. Aristote ne veut réfuter ce système mystique que partiellement. Il réfute la mineure platonicienne et prouve que les émotions dont Platon fait état ne sont pas le fait de l'âme seule mais du composé. — Mais il admet la majeure, à savoir que ce qui est conforme à notre nature nous plaît.

Dès lors, si Dieu qui ne nous est naturellement connaissable que par ses œuvres, se montre surnaturellement à

nous, nous en serons éblouis parce que l'objet de connaître ne peut dépasser le connaissant. Tel un hibou est aveuglé par le grand jour. — Mais, pour se faire connaître surnaturellement, Dieu se rend par l'amour l'égal du connaissant et, encore que ce moyen de connaître soit inférieur au connaître direct, néanmoins le principe d'Aristote est qu'il vaut mieux connaître d'une façon inférieure un objet relevé que de connaître par un moyen parfait une chose infime et terre à terre.

Toutefois, en admettant dans cette mesure un volontarisme et tout en soutenant l'irréductibilité de la connaissance qui ne peut se réduire à l'appétition ni vice versa, Aristote se refuse à admettre la psychologie volontariste d'Anaxagore. — Il admet qu'Anaxagore a le mieux mis en évidence la pure spiritualité de Dieu pour produire le monde et la doctrine de la providence nécessaire pour maintenir l'ordre du cosmos. Mais Aristote estime que l'étude de cette causalité efficiente ne peut fonder la doctrine de la spiritualité de l'âme. Ce n'est ni l'étude du Dieu d'Anaxagore, ni celle de l'âme platonicienne du monde, c'est l'étude directe de l'âme humaine qui révélera à Aristote la spiritualité de cette âme et c'est cette spiritualité de l'âme humaine qui prouvera la spiritualité de Dieu et l'inexistence de l'âme du monde. — Les sens ne connaissent que partiellement et l'intelligence humaine connaît sans lacune. Telle est la preuve cognitive de la spiritualité de l'âme et Aristote est personnel en n'en voulant pas d'autre.

Mais Aristote est personnel surtout dans sa psychologie de l'abstraction. Il en emprunte toutefois le thème général aux psychologues qui, comme Empédocle, font consister le connaître dans l'acte de réédification que le connaissant réalise en lui, en refaisant par des matériaux à lui une maquette de la réalité qu'il connaît. Mais Aristote limite cette réédification. Au lieu que l'intelligible soit dû pour le tout à l'opération de notre intelligence, Aristote tient que l'intelligible abstrait a une double cause : l'une est en nous,

c'est l'intellect agent, faculté dont Aristote est l'inventeur, l'autre est hors de nous, c'est la chose sensible et son action dans notre imagination.

Le mode spirituel de l'intelligible est caractérisé par l'intellect agent. Les limitations et l'individuation de l'intelligible sont au contraire le fait du sensible dont on abstrait. — Ainsi nous sommes ramenés par cette dernière théorie de l'abstraction à une synthèse de toute la psychologie péripatéticienne. Partant en général de la considération de l'action du corps nous sommes arrivés à l'action purement spirituelle de l'intellect agent qui rend spirituelle l'image sensible dont l'objet sensible est la cause efficiente principale dans notre imagination.

Par cette théorie de l'abstraction, Aristote rend compte du problème psychologique de la science, et son traité de l'Âme est un véritable discours de la méthode. — Mais ce qui le distingue c'est un procédé traditionnel. Tout ce premier livre n'est qu'une histoire critique de toutes les psychologies connues de son temps, l'objet formel de cette revue étant de se servir de tout ce qu'il est possible de conserver du travail des prédécesseurs.

Descartes, au contraire, faisait fi de tous ses ancêtres savants : sa psychologie est celle d'un homme, celle d'Aristote est celle des hommes.

L'école de théologiens anciens *dits* sceptiques qui tient que Dieu n'est pas connaissable par affirmation et que rien ne parle de Dieu, se trouvait mise à profit par Aristote autant que celle des philosophes panthéistes, poètes dits théologiens qui enseignaient avec Thalès que tout parle de Dieu. — Plus tard, pareille opposition sera mise en disputes théologiques entre scotistes et thomistes, mais la pure philosophie psychologique naturelle de saint Thomas fait déjà présager son attitude théologique, car, pour Aristote, l'adage fondamental de la psychologie du connaître c'est que connaître c'est être déterminé par une cause non psychologique, c'est-à-dire efficiente extérieure principale,

sauf à avoir une cause intérieure instrumentale, c'est-à-dire psychologique ou immanente.

Ainsi sont nommés ces trois degrés d'immanence. D'abord celle des végétaux. Ils se bornent à avoir de commun avec nous la vie. Les animaux ont de plus l'émotion dont ils se meuvent. Enfin, l'homme a en propre de dépasser les contingences, accidents ou phénomènes de l'apparaître ou du relatif et d'avoir connaissance de l'absolu, de l'être ou des lois universelles de la nature. — Ce caractère moyen de la psychologie aristotélicienne passe au christianisme.

Saint Paul dont on connaît l'habileté à tirer parti des mouvements d'opinions des différents auditoires auxquels il prêchait le Christ, n'a pas manqué de tirer parti à Athènes de la religiosité dont se piquait la cité qui tenait à passer pour la plus religieuse. Spécialement la psychologie aristotélicienne lui est un appui en tant qu'elle tient pour des théologiens le moyen terme entre les deux erreurs opposites dont se compose l'aréopage. A un extrême se trouvent les sceptiques et à l'autre les panthéistes. Les premiers tiennent que Dieu n'est connaissable que par des négations ou phrases de négations appelées hypotyposes comme le porte le titre du traité principal de la secte. A l'opposite, les panthéistes tiennent que Dieu n'est au contraire connaissable que par des affirmations, car, tout étant Dieu, l'affirmation de tout ce qui est peut seule révéler Dieu. — Aux négateurs l'apôtre fait appel en faisant avec honneur mention de leur Dieu qu'on ne connaît que par notre déclaration que nous n'en connaissons rien. C'est le Zeus Ammoun égyptien qui avait son autel et ses sectateurs à Athènes parmi les plus élevés des esprits auxquels répugnait presque autant que l'anthropomorphisme populaire, le panthéisme du portique. Aux panthéistes, Paul faisait faveur en leur empruntant un dire poétique du philosophe panthéiste dont la religion était chère aux anciens Athéniens entre tous les sages de la Grèce.

En Dieu, disait le vers, nous nous trouvons vivre notre

vie : c'est en Dieu aussi que nos émotions ont leurs mouvements ; c'est en Dieu enfin que notre substance s'appuie pour soutenir son être, prolonger son existence et ne dépendre que de Lui pour subsister.

Le panthéisme stoïque fait divine la cosmologie ou l'ensemble de la matière à raison de l'être que nous avons de commun avec les corps bruts. Elle fait divine l'émotion et l'appétition sentie que nous avons de commun avec les animaux. Enfin elle fait divine la vie que nous avons de commun avec les plantes. — Tandis que les corps bruts, les plantes et les animaux sont moindres que l'âme humaine, au-dessus de nous est le Dieu transcendant qui est inconnaissable précisément parce que l'on ne peut connaître qu'un objet qui ne dépasse pas le connaissant. Le Christ de Paul fera connaître cet inconnaissable par ce qu'étant homme, il est à notre niveau, et étant, à ce titre d'homme, connaissable par nous, il se fera aimer comme Dieu et Homme et rendra par cet amour divin Dieu connaissable par une participation à sa divinité et nous rendra ses frères adoptifs rendus dignes de connaître Dieu face à face.

Saint Denys l'Aréopagite semble bien avoir apprécié l'avantage que présente le juste milieu qui est le caractère moyen et bien tempéré qui distingue l'aristotélianisme toujours soucieux de garder une juste mesure entre les deux psychologies opposites respectivement sensualiste et idéaliste ainsi qu'entre les deux théologies respectivement panthéiste et sceptique qui en dérivent l'une et l'autre. On trouvera dans la liste des traités de l'Aréopagite, d'une part, des traités de théologie mystique et d'hypotyposes qui ne font connaître Dieu que par négation. D'autre part, pendant que le traité de la théologie symbolique fait connaître Dieu positivement par les sensibles, et que le traité des noms divins le fait connaître positivement par les intelligibles ou abstraits, entre ces traités extrêmes, les traités de la hiérarchie céleste et ecclésiastique sont plus aristotéliciens encore, car ils fondent les trois vies respectivement

purgative, illuminative et unitive sur la notion aristotélicienne du changement ou des êtres finis.

La science du changement se borne à indiquer ce qui est commun à tous les états du progrès. Aristote la formule en disant que toutes les positions du changement ont de commun d'avoir franchi le point de départ et de n'avoir pas atteint le terme. Entre ces deux termes extrêmes qui sont l'un le départ du mal et l'autre l'arrivée au bien parfait sont tous les points de la voie progressive. Cette définition aristotélicienne du mouvement le traité de la hiérarchie ecclésiastique l'applique aux sacrements, en tant que signes sensibles qui produisent la grâce ou habilitation à voir Dieu face à face. — Administré par les fidèles, le baptême sépare du mal. Les moindres prêtres illuminent ou font progresser les ordinands. L'ordre réservé aux évêques consiste à les parfaire ou à rendre les ordinands semblables au pontife en leur conférant le sacerdoce.

Déjà l'ancien Testament avait le souci de mettre en garde contre l'une et l'autre des théories des extrémités qui admettaient exclusivement l'une la matière, l'autre l'esprit et qui présentaient l'un de ces principes comme nécessairement bon et l'autre comme nécessairement mauvais. Pour obvier au danger très réel de tomber dans la doctrine persane ou des dualistes qui admet ces deux dieux ou principes, l'un matériel, l'autre spirituel, l'un bon, l'autre mauvais, le récit biblique a soin de détailler la création et après chaque création soit d'esprit, soit de corps, l'Esprit-Saint note explicitement que cette créature est bonne, de sorte que, toute création ayant cessé, il peut conclure son énumération en disant que tout le créé est bon soit qu'il s'agisse du sensible soit de l'intelligible.

Ainsi la théorie aristotélicienne s'oppose-t-elle par son omnioptimisme aux excès respectivement pessimiste, idéaliste ou matérialiste.

Cet omnioptimisme aristotélicien qui garde un juste

milieu entre idéalistes et matérialistes est trop du goût de l'ancien et du nouveau Testament pour ne pas plaire à saint Thomas autant dans sa psychologie naturelle que dans la psychologie théologique qu'on trouve en la première partie de sa somme théologique à la question 75 et aux suivantes.

L'Eglise catholique, en tenant comme certain que l'âme humaine est la forme du corps, a souscrit de fait au principal enseignement de la psychologie aristotélicienne et de la psychologie métaphysique thomiste. Celle-ci est théologique ou métaphysique. La psychologie métaphysique d'Aristote n'a jamais été écrite ou ne nous est pas parvenue. Elle n'aurait certes différé de la psychologie physique que par la méthode qui eût été déductive en métaphysique et inductive en physique. C'est en effet la seule différence entre la psychologie métaphysique de saint Thomas et sa psychologie physique.

Au demeurant, de même que le christianisme ne pouvait aisément être prêché que moyennant la paix politique et militaire dont le monde romain a gratifié le temps de l'empereur Auguste, de même la théologie chrétienne ne pouvait être heureusement enseignée que moyennant la paix des esprits. Celle-ci se conquiert lentement par l'effort soutenu et progressif des sages grecs de l'antiquité. C'est le modéré que la philosophie grecque excellait à inculquer aux esprits. Elle y parvenait en évitant avec Aristote les excès de l'idéalisme ou du sensualisme et elle réalise l'harmonieux des doctrines éclectiques dont l'ensemble charme la pléiade des philosophes grecs : en évitant d'engager dans aucun système exclusif tout l'ensemble des penseurs de la Grèce ancienne, elle témoigne, en philosophie comme ailleurs, du vif souci de de la mesure. Sa devise, là aussi, est le *ne quid nimis*, μηδὲν ἄγαν. Cet appel au bon goût mesuré est la devise aussi bien de la philosophie grecque que de toute la civilisation grecque. Mais spécialement elle triomphe aux plus belles époques de l'apogée

philosophique auquel Aristote fait donner son nom. L'œuvre d'Aristote était définitive pour la constitution de l'encyclopédie des sciences et de la philosophie, tandis que l'éphémère triomphe militaire de son royal élève Alexandre ne faisait qu'ouvrir la voie au conquérant romain qui verra de ses yeux le Christ.

A. THIÉRY.

Le 28 octobre 1922.

LIVRE II

LEÇON PREMIÈRE

66. Ordre entre la psychologie générale et la psychologie spéciale. — *a*) Après qu'Aristote a exposé dans le premier livre la psychologie telle que ses prédécesseurs l'ont enseignée, il en vient dans ce deuxième livre à énoncer sa doctrine psychologique telle qu'il la croit, et telle que cette science est véritablement. Et, à ce sujet, il fait deux choses. Premièrement, il expose quelle est la question qu'il se propose de résoudre et il la rattache par une transition au livre qu'il vient d'achever. Deuxièmement, il traite le problème qu'il vient ainsi d'annoncer. — D'abord, donc, il rappelle que ce qui a été étudié au premier livre ce sont les opinions laissées par les anciens au sujet de la psychologie. Mais il faut après cet historique en revenir à traiter soi-même la question que se sont posées les anciens, et se mettre à la résoudre dès son principe, comme si tout ce que les anciens ont dit n'existait pas et se remettre en quête de la vérité autre part que dans leurs systèmes. Car à cause de la difficulté de la psychologie, il vaut beaucoup mieux refaire tout à neuf le problème que se reposer sur les autres en se fiant à ce que la tradition nous a laissé, et en se figurant que la vérité se trouvera sans doute, dans les systèmes déjà formulés par les prédécesseurs. Or comme, ci-dessus dans l'introduction, il a été posé un problème, à savoir celui qui consiste à déterminer l'ordre de succession

entre la psychologie générale et la psychologie spéciale, on demande : faut-il traiter d'abord la question de l'âme ou bien est-ce la question des parties de l'âme ou facultés qui doit être traitée en premier lieu ? Donnant sa doctrine sur cette question, Aristote dit : il faut d'abord définir l'âme, disant ce qu'elle est ou sa nature, et ainsi faire connaître quelle est l'essence de l'âme. Puis on donnera l'enseignement de la doctrine des parties de l'âme ou facultés. C'est pourquoi, assignant cet ordre de succession entre les psychologies respectivement générale et spéciale, Aristote ajoute ces mots « *nous indiquerons quelle est d'abord la définition de l'âme qui est applicable à toute âme, quelle qu'elle soit* », car quand on a donné la définition de l'âme, on a dit ce qui est commun à toutes les âmes en général. Quand on donnera au contraire, la définition des parties de l'âme, ou de chaque faculté psychologique, on dira ce qui est propre à chaque âme et la spécialise. Cet ordre entre la psychologie générale qui précède et la psychologie spéciale qui suit est l'ordre didactique. Cet ordre exige qu'on passe des questions plus générales aux plus spéciales. C'est cet ordre que justifie Aristote au début de ses Physiques.

67. Pluralité des définitions de l'âme en général. — *b*) En exécution de l'intention qu'il avait manifestée de traiter de la psychologie générale puis de la psychologie spéciale, Aristote aborde la première, et il la partage en deux. La première partie est donnée comme la conclusion d'une démonstration. La seconde partie que fournit Aristote est la définition qui est conclusion d'une démonstration. Il faut, en effet, savoir que, comme il fut dit au premier livre des derniers analytiques, toute définition est de deux espèces. La première espèce de définitions est l'espèce des définitions qui sont établies comme conclusion de démonstration. Un exemple de cette espèce de démonstration est celui que l'on formule en disant que le tonnerre est défini comme suit : un bruit continu qui se fait

dans les nuages. — La deuxième espèce de définitions s'établit comme principe de démonstration. Un exemple de ces définitions de deuxième espèce se formule en disant : le tonnerre est ce qui est l'effet de l'étincelle que le nuage fait étinceler. — Une troisième espèce de définitions est celle qui résume un syllogisme. Elle ne diffère d'une démonstration que parce qu'elle fournit en raccourci, c'est-à-dire en une phrase, la même démonstration que le syllogisme détaille en trois phrases dont deux de prémisses et une de conclusion. — Un exemple de cette troisième espèce de définitions est le suivant. « Le tonnerre est un bruit continu qui est produit dans le nuage et qui y est causé par le jaillissement de l'étincelle de décharge dont le nuage est le siège ». Dans cette troisième espèce ou syllogisme figurent les deux premières, à savoir tant celle qui est principe de démonstration que celle qui est conclusion de démonstration. La seule différence entre un syllogisme et cette troisième espèce de définition c'est que dans le syllogisme une proposition donne le principe de la démonstration et une autre proposition donne la conclusion de la démonstration : au contraire, dans la définition de troisième espèce, principe et conclusion se retrouvent dans une même phrase, et cela non plus en ordre de syllogisme mais simplement en manière d'assertion, ou de jugement. — La première définition donne lieu à l'examen de deux questions. Dans la première question Aristote donne une première définition de l'âme. Dans la deuxième question Aristote explique cette première définition. La première question donne lieu à deux sous-questions. La première de ces deux sous-questions amène à exposer quelques distinctions ou précisions des termes qui doivent permettre d'en venir à exprimer en formule la définition de l'âme. Dans la seconde sous-question, Aristote étudie la définition de l'âme.

68. Notions nécessaires à la définition de l'âme. — Il faut savoir en effet que, comme Aristote

l'enseigne au septième livre des métaphysiques, voici la différence qui distingue de la définition d'un accident la définition de la substance. C'est que dans la définition de la substance ne figure rien qui ne soit l'énoncé de ce qui peut être affirmé du défini. En effet, on définit chaque substance par ses principes formels ou matériels. Or, les principes tant matériels que formels peuvent être affirmés de la chose principiée puisqu'ils entrent dans sa composition et en sont les ingrédients matériels ou formels. — Mais dans la définition de l'accident, au contraire, on fait figurer l'énoncé de quelque chose qui ne peut se dire du défini, et qui désigne au contraire la substance que cet accident affecte et qui est le sujet de cet accident. Il est en effet indispensable d'énoncer dans la définition de l'accident l'être dans lequel cet accident existe ; en effet, un accident n'existe pas par soi mais par l'être ou substance dont il est l'accident. Un exemple de cette nécessité d'exprimer le sujet dans la définition de l'adjectif ou accident nous est fourni par la définition de l'adjectif camus. Il faut dire que c'est la qualification qui fait le nez camus. Camus est le mot spécifiant (ou adjectif) qui fait que le mot spécifiable (ou substantif) nez est spécialisé, c'est-à-dire restreint par un adjectif et désigne le nez d'une certaine espèce spéciale, à savoir le seul nez curvaturé. Et c'est cette *figuration en courbe* qui est essentielle à cette espèce de nez. On voit donc figurer le substantif *nez* dans la définition de l'adjectif camus. Et cette nécessité d'exprimer le substantif dans la définition de l'adjectif tient à ce que la définition énonce ce qu'est la chose définie, c'est-à-dire quelle est son essence ou intelligibilité. Or la substance est un être complet dans son être naturel et intelligible ou spécifique. Au contraire, une chose accidentelle n'a pas d'être complet par elle-même : elle dépend d'une autre chose pour exister et cette chose dont dépend l'accident est la substance. Ainsi l'adjectif ou accident ne peut exister au dehors de l'adjectivé ou substantif qu'il qualifie et spé-

cifie. De même aucune forme ou spécification logique de substantif ne peut être à soi seule un être complet et achevé dans son espèce ou intelligibilité. Mais ce qui est le complément complétant une notion ou substantif appartient à ce substantif ainsi complété et y existe exclusivement. De là résulte que la substance complète ou le substantif accompagné de son adjectif se définit de telle sorte que dans sa définition rien ne figure qui ne soit affirmable du défini. Mais dans la définition de l'adjectivant ou de la forme, il figure un énoncé qui n'est pas vrai du défini mais seulement du propre sujet de ce défini, c'est-à-dire de la matière formalisée ou du substantif adjectivé. Donc puisque l'âme est la forme, c'est-à-dire l'adjectivant qui adjective le substantif corps pour en faire la substance complétée ou adjectivée, corps vivant ou animé, il faut bien que dans la définition de l'âme on fasse figurer l'énoncé de la matière de son adjectivation, c'est-à-dire le corps qu'elle anime et qui est sujet d'adjectivation. Et c'est pourquoi, dans ce début, Aristote fait connaître deux distinctions. De ces deux distinctions la première est destinée à étudier ce qui, dans la définition de l'âme, est énoncé pour être vrai de l'âme elle-même et dire ce qu'elle est elle-même sans dire ce qu'est son sujet ou matière. L'autre distinction au contraire est destinée à s'appliquer au sujet de l'âme. La première des distinctions comporte trois notions qui entreront dans la constitution de l'âme comme forme ou adjectivant. La première distingue que l'être est une notion distinguée en dix prédicamentaux ou acceptions. Et c'est ce qu'Aristote veut dire en écrivant que la substance est un des genres d'êtres, c'est-à-dire une des significations du mot être employé comme prédicat affirmé d'un sujet. La seconde notion fait connaître que la notion de substance se divise en matière, forme, et composé. Quand l'être qui est affirmé comme prédicat d'un sujet, lui est attribué à titre de substance, ce peut être pour trois motifs différents. D'abord, matériellement : cela signifie que le sujet du pré-

dicat être n'est substance que potentiellement. Au lieu d'être actuellement un être indépendant et par soi, il n'est qu'en puissance de devenir cet être déterminé et actuel qu'on appelle une substance. C'est ce qu'on exprime en disant : la substance n'est affirmée qu'à titre de matière à substance ou simplement matière. — La substance complète est celle qui est définie génériquement par son substantif et spécifiquement par son adjectif. On dit en effet que l'être déterminé, c'est-à-dire actuellement défini, est ce qui est complètement connu tant à raison de la connaissance qu'on a de son genre que de la connaissance qu'on a de sa distinction spécifique. Or, être définissable par genre et par espèce est propre aux êtres matériels, c'est-à-dire aux corporels. — Car les substances incorporelles, autrement dites séparées de tout corps, bien que non définissables par genre et espèce, ou composées de matière et de forme, sont cependant des substances déterminées individuellement, à raison de ce qu'elles peuvent subsister par soi et sans exister en autre chose. Elles sont donc actuellement substances et sont des êtres dont la nature ne nécessite rien d'autre que soi pour exister. Mais l'âme rationnelle en tant qu'elle est rationnelle, est substance séparée. Elle peut à ce titre de substance actuelle, être dite un être déterminé et être désignée comme étant ce quelque chose. Mais en tant que l'âme rationnelle est âme, elle a le sort de toute âme en général, à savoir que, *comme âme, elle n'est pas substance* actuelle, mais elle est forme, c'est-à-dire qu'elle est ce qui adjective dans la *notion complète* de substantif adjectivé. Elle fait que le corps soit animé, et à cetitre elle n'est pas l'être déterminé qu'est le corps animé, elle est le spécifiant de cette substance déterminée sans être elle-même la substance déterminée ou complète. La différence entre la matière et la forme consiste précisément en ce que la matière est l'être en puissance; la forme est au contraire, la perfection actuante ou entéléchie, c'est le déterminant par lequel se trouve adjectivée et précisée la matière ou notion générale

apte à être précisée par l'espèce. Il en résulte que l'être composé de matière et de forme est le déterminable accompagné de sa détermination ; c'est donc l'être actuel. — La troisième notion consiste à dire que le mot acte s'emploie dans deux sens. Le premier sens est celui selon lequel la science ou faculté est acte. Le second sens est celui selon lequel on entend par l'acte le fait de se servir de sa faculté de connaître scientifique pour en connaître un fait présentement. Et c'est la notion de puissance qui éclaire ces deux significations du mot acte. Le grammairien en puissance est l'homme qu'on appelle ainsi avant qu'il ait acquis cette avance survenue ou habitude que constitue le pouvoir d'user des connaissances grammaticales. Il se peut que cette science grammaticale il l'ait acquise en suivant les leçons d'un maître, ou qu'il s'en soit instruit lui-même par autodidaxie. Et c'est cette puissance de devenir grammairien qui passe à l'acte quand on devient grammairien et qu'ensuite on garde cette qualité ou capacité de scientifiquer cette science grammaticale et d'en appliquer les principes. Mais même quand cette science est ainsi acquise à l'état d'habitude, il y a encore une puissance dans cette habitude. Cette puissance se conçoit relativement à l'acte de se servir de la science possédée. Cette seconde puissance consiste en ce que devenu grammairien on n'use pas présentement de sa science pour faire œuvre de grammairien et cette seconde puissance entre en acte quand on en vient à user de cette science. Ainsi autre est le sens dans lequel la science habituelle est un acte, et autre le sens dans lequel la science actuelle est un acte.

c) Aristote formule les notions qui doivent servir à étudier ce qui, dans la définition de l'âme, n'est affirmable que du sujet de l'âme, et il donne trois de ces notions. La première c'est qu'il y a des substances qui sont des corps, et d'autres substances qui ne sont pas des corps. Or, parmi les substances que nous venons de dire et qui sont ou corps ou non-corps, ce sont les substances corps qui nous sont

manifestées à toute évidence. Car quelles que soient les substances incorporelles, elles nous sont inconnues, faute de nous être manifestées, et la raison pour laquelle elles sont sans évidence c'est qu'elles n'ont rien de sensible, et qu'elles sont seulement accessibles à la raison. De là vient qu'Aristote emploie les mots suivants : « *ce sont les corps qui sont les substances apparaissant avec une pleine évidence* ». La seconde division c'est que parmi les corps on en distingue de deux espèces, les uns sont corps physiques, c'est-à-dire naturels, les autres sont non naturels, ou violents, ce sont les corps artificiels, ou manufacturés. L'homme et le bois sont des produits spontanés, ce sont comme la pierre des corps naturels. Au contraire, la maison et la hache sont des œuvres de l'art. Les corps naturels sont plus apparemment des substances, car la substance est ce qui est par soi. Or, les corps artificiels ne sont pas par eux-mêmes mais par les matériaux qui constituent les artificiels et en sont les principes. L'art, en effet, emploie comme moyens d'exécution des choses artistiques les matériaux ou matières que la nature fournit à l'artiste. La forme ou détermination autrement dit qualification ou main-d'œuvre que l'artiste met dans les matériaux ou matières qu'il œuvre est une forme accidentelle. Par exemple, un artiste donnera à un bloc informe ou matière une figure géométrique. Cette figuration est forme accidentelle, car, outre une forme régulière, elle ne donne pas à la pierre d'être une pierre ou une substance. De là résulte que les corps artificiels ne sont pas rangés dans la catégorie des substances à raison de leur forme, mais qu'ils sont seulement appelés substances à raison de leur matière, laquelle matière est celle que fournit la nature avant la mise en œuvre. De là résulte que les corps naturels sont plus substantiels que les corps artificiels ne sont substantiels, car, les corps naturels sont substances 1° à raison de leur matière ; 2° à raison de leur forme. — La troisième notion c'est que, parmi les corps naturels, il en faut distinguer de deux sortes : les uns ont la vie, les

autres n'ont pas la vie. Or, on appelle vivant le corps qui a par soi l'aliment immanent, l'accroissement immanent jusqu'à un terme adulte et le décroissement immanent à partir de ce terme adulte. Il faut noter que cette explication est plutôt par manière d'exemplification que de définition. Car la vie des corps vivants n'est pas seulement prouvée par le fait qu'ils s'accroissent juventutiquement vers un terme adulte ou en décroissent sénilement : la vie est tout autant attestée par le fait qu'ils sentent et intelligent comme aussi par chacun des actes vitaux qu'ils peuvent exercer. — Par conséquent, dans les êtres qui sont sans corps, la vie s'atteste par le seul fait qu'ils ont le pouvoir d'intelliger et de vouloir. C'est ce qui est montré au onzième livre des métaphysiques. On y voit que bien que manquant de puissance végétative de croître et de vieillir, les purs esprits ne laissent pas cependant que d'être vivants. Mais comme nous l'avons expliqué dans la leçon quatorzième qui clôt le premier livre du présent traité de l'âme, puisque la vie qui est dans les corps vivants présupposée par les autres vies tant intellectuelle que volontaire, cette vie végétative que l'âme des plantes leur donne pour végéter est, dans les vivants générables et corruptibles, le principe des vies supérieures tant du connaître que de l'appétit, et c'est à cette vie végétative que se rapporte la faculté vitale de se nourrir et de croître vitalement, en manière de cycle. C'est le motif pour lequel ayant à donner des exemples de vies, Aristote ici s'est borné à les prendre dans les êtres organiques ou corps vivants qui grandissent et décroissent vers un terme adulte ou à partir de ce terme. Mais la définition qui est propre à la vie c'est que le vivant est l'être capable de se mouvoir lui-même, entendant le mot mouvoir dans un sens large. C'est dans ce sens large que même l'opération intellectuelle est appelée un mouvement d'une certaine espèce. En effet, les choses que nous disons inertes ou sans vie sont celles qui ne peuvent changer de vitesse que par le heurt d'un heurtant étranger au mobile qui change de

vitesse. Les vivants changent donc par eux-mêmes ; les non-vivants changent par autre chose que par eux-mêmes.

69. Formule d'une définition à l'aide des notions élémentaires. — *d*) Aristote étudie quelle définition il y a lieu de donner de l'âme en se servant des six distinctions que nous venons de faire. A ce sujet trois points occupent Aristote. Premièrement, il étudie le parti qu'il y a à tirer de ces distinctions pour définir l'âme. Deuxièmement, il définit l'âme à l'aide de ces six notions. Troisièmement, en manière de corollaire de ces définitions, il résout certain problème. Au sujet de la première question, il subdivise les notions en notions qui servent à dire dans la définition de l'âme ce qui se peut affirmer de l'âme, et les notions qui au contraire, dans la définition de l'âme, ne se peuvent affirmer que du corps qui, dans la définition de l'âme, est mentionné comme essentiel au sujet de l'âme, c'est-à-dire au vivifié par elle. Au sujet de la première des questions susdites, Aristote traite deux propositions. La première c'est celle qui affirme que l'âme est acte. La seconde c'est celle qui affirme de l'âme que l'âme est acte premier. — Des explications données plus haut, Aristote déduit en effet, que, puisque les substances qui apparaissent le plus comme substances sont les corps naturels, et puisque le corps vivant quel qu'il soit est corps naturel, il est nécessaire de dire que tout corps vivant est une substance. De plus, comme tout corps ayant la vie est un être actuellement déterminé, il faut bien que ce soit une substance composée, c'est-à-dire un substantif qualifié actuellement par un adjectif. En effet, quand je dis corps ayant la vie, je dis une notion composée, c'est-à-dire que je dis deux choses : l'une est matière ou générale, à savoir qu'il y a un corps ; l'autre est forme ou spéciale, à savoir que ce corps est un corps qualifié, ou d'une certaine espèce, autrement dit que ce corps est doué de vie ou est vivant. On ne peut réciproquer ces deux expressions ni faire de l'adjectif le substantif, ni

du substantif l'adjectif. On ne peut donc dire que la partie de notion composée qui s'appelle la partie du corps vivant qui est appelée corps ou spécifiée soit l'âme, c'est-à-dire la partie spécifiante. Par le mot âme, en effet, nous comprenons ce par quoi vit le corps vivant ou corps. Il faut donc entendre par âme quelque chose qui existe dans un sujet, en entendant ici ce mot « sujet » dans un sens large, c'est-à-dire en ne restreignant pas le mot « sujet » au seul être en acte, mais en étendant le mot sujet jusqu'à avoir un sens tellement large qu'il désigne aussi la matière première, c'est-à-dire l'être en puissance. Le mot corps qui est adjectivé par le mot âme ou vie ou animé ou vivifié par l'âme des deux notions corps et âme, est le sujet dont on affirme le prédicat âme ou animé par le jugement, ce corps est animé. Mais on ne peut faire une phrase acceptable en métathésant sujet et attribut de façon à dire : l'âme est vivifiée par le corps. L'âme n'est donc pas matière à détermination ou déterminable. C'est, au contraire, le corps qui est matière à subir la spécification que lui formule le mot âme. Le corps n'est pas un spécifiant ni un accident. Le corps n'existe pas dans un sujet et n'est pas un qualifiant, mais c'est un qualifié. Ainsi donc, alors que ces trois notions: 1° du composé de corps et d'âme ; 2° de la matière ; 3° de la forme, sont trois notions qui sont classées dans la catégorie de l'affirmabilité substantielle du prédicat ou catégorie de la substance, puisque l'âme n'est pas le composé étant donné que c'est le corps ayant la vie qui est le composé, puisque l'âme n'est pas davantage la matière, étant donné que c'est le corps qui est sujet du prédicat vivant et qui reçoit la détermination vivant ou adjectif, il ne reste plus pour l'âme qu'à être la troisième des notions énumérées dans la catégorie de la substance. L'âme est donc forme, ou spécifiant, c'est le qualificatif qui dit que le corps est un certain corps qu'elle qualifie, en disant qu'il a pour qualité particulière ou détermination d'être corps naturel ayant le pouvoir de poser des actes vitaux ou de vivre. Aristote emploie

les mots « *fait que le corps ait la vie en puissance* ». Remarquons qu'Aristote ne dit pas absolument que l'âme fait que le corps ait la vie. Aristote ajoute les mots « en puissance », — car s'il avait dit simplement « corps ayant la vie » sans ajouter les mots « en puissance », il aurait enfreint cette règle de logique qui veut que, dans la définition d'un qualificatif, on ne mentionne pas le substantif qualifié mais seulement le substantif à qualifier. Or, s'il avait dit simplement « corps ayant la vie », il aurait mentionné le substantif tout qualifié, c'est-à-dire le composé de substantif et d'adjectif ou de matière et de forme. La matière de la notion de corps vivifié, c'est ce qui est susceptible d'être vivifié. Le corps à vivifier est donc ce qui, relativement à la vie, est dans les rapports que la matière a à l'égard de la forme, c'est-à-dire dans les rapports du déterminable au déterminant ou de la matière à l'acte. Quant à l'âme, c'est l'acte selon lequel le corps est vivant. De même, si nous définissions la figure géométrique en disant qu'elle est l'acte, nous ne dirions pas qu'elle est l'acte du corps tout figuré ou en acte de figure, c'est-à-dire du composé « corps figuré » ; mais nous dirions que la figure est le qualifiant, ou l'acte du corps apte à être figuré, c'est-à-dire du corps qui est brut ou en puissance d'être figuré, autrement dit, du corps qui est sujet à être figuré ou qui est, à l'égard de la figure, dans les rapports où la puissance se trouve vis-à-vis de l'acte ou le déterminable vis-à-vis de déterminant. Et pour éviter que l'un ou l'autre ne s'avise de croire que l'âme serait ici appelée « acte » au sens où certaine forme accidentelle est appelée « acte », Aristote s'efforce de démentir cette interprétation erronée et ajoute que l'âme est acte au sens de forme substantielle, c'est-à-dire déterminant un sujet qui est l'être en puissance et non l'être en acte. Elle est donc forme donnant l'être actuel à l'être potentiel. Et parce que toute forme n'est que dans une matière spécialement déterminée, c'est-à-dire spécialement apte à recevoir cette forme ou spécification, il suit

que l'être en puissance dont l'âme est forme est lui-même un être qualifié, à savoir : c'est un corps d'une certaine qualité, ou manière d'être, dont la qualité a été décrite ci-dessus, à savoir par son aptitude à poser les actes vitaux. Il faut savoir, en effet, que la différence qui oppose la forme accidentelle à la forme substantielle n'est autre que celle-ci : la forme accidentelle ne donne pas à sa matière ou à son sujet l'être actuel ou pur et simple, c'est-à-dire l'être absolument parlant. Certes, la forme accidentelle se borne seulement à donner à son sujet comme spécification un être actuellement qualifié, ou actuellement quantifié (dans les deux cas un être relatif ou accidentel). Par exemple, la forme accidentelle donne à son sujet la qualification de blanc, ou la quantification de grand ou d'autres relatifs de même genre. Mais la forme substantielle fait purement et simplement que, actuellement absolument parlant, son sujet soit. Un corollaire de cela c'est que la forme accidentelle vient spécifier un sujet qui est être actuel dès avant cette spécification par la forme. La forme substantielle, au contraire, ne vient pas spécifier un sujet qui préexiste comme être en acte dès avant cette information par la forme substantielle. Mais la forme substantielle vient spécifier un sujet qui, avant cette information, existe seulement comme être en puissance, et ce sujet qui n'existe qu'en puissance est ce qu'on appelle matière première. De là découle l'évidente impossibilité de plusieurs formes substantielles dans un même etre, car la première forme substantielle donnerait l'être actuellement ou en acte purement et simplement, c'est-à-dire d'une façon absolue, et toutes les autres formes substantielles auraient pour sujet un être déjà existant en acte dès avant l'information par ces formes substantielles ; donc c'est accidentellement qu'elles spécifieraient leur sujet : elles surviendraient à un sujet préalablement existant en acte, dès lors elles ne donneraient plus à leur sujet d'être en acte absolument ou simplement : elles se borneraient à valoir à leur sujet un être relatif, c'est-à-

dire à certains égards. Par là est réfutée la thèse d'Avicebron qui, dans son livre de la source de vie, soutient que, d'après l'ordre des genres et des espèces, il y a dans une seule et même chose cumul de plusieurs formes substantielles. Par exemple, dans cet homme individualisé ou échantillon humain, il y a, d'après Avicebron, une forme substantielle par laquelle cet homme est substance, et une autre plus spéciale par laquelle cet homme est corps ; une troisième forme ferait que cet homme est corps animé, et ainsi de suite pour les spécifications ultérieures, chacune ayant sa forme substantielle propre. D'après ce que nous venons d'avancer, il importe, en effet, de dire que c'est la même et unique forme substantielle qui fait que cet individu est une réalité, c'est-à-dire ce quelque chose ici que je puis expérimenter, autrement dit c'est cette forme unique et identique qui fait que l'individu existe comme substance. C'est cette forme aussi qui fait que le corps est corps, comme c'est elle qui le fait corps animé, et enfin qui lui donne ainsi de suite toutes les autres manières d'être. En effet, la forme plus parfaite donne à la matière ce qui est donné à cette matière par la forme moins parfaite. Mais la forme supérieure ou plus parfaite ne se borne pas à cette dation : elle y ajoute la dation de bien des choses que ne donne pas la forme inférieure. De là suit que l'âme ne donne pas seulement à la matière première d'être corps en particulier et substance en général, car la forme substantielle d'un caillou donne aussi à la matière première d'être substance et d'être substance corporelle, mais l'âme fait aussi que la matière première soit corps animé, ce qui est une manière d'être encore plus spéciale que d'être substance d'une certaine espèce, c'est-à-dire de l'espèce corporelle. Il ne faut donc pas entendre que l'âme serait l'acte du corps en ce sens que ce serait le corps qui serait le sujet de l'âme ou sa matière, comme si le corps était rendu substance et substance corporelle par une première forme. Alors lui surviendrait ensuite une autre forme distincte de la pre-

mière. Cette seconde forme nouvelle venant en supplément de la première, aurait pour effet de donner l'animation à ce qui était déjà corps et substance. Au contraire, il faut entendre que c'est à l'âme qu'il appartient de donner au corps trois déterminations à savoir celle d'être ou d'être une substance; 2° le fait d'être corporel ou d'être corps; 3° d'avoir la vie corporelle ou d'être plante, animal, homme. Or, le fait d'être corps est plus inférieur et est plus commun ou plus matériel parce que plus répandu, c'est-à-dire plus commun aux réalités réalisées. Il en est ainsi comparativement au mot corps duquel on ajoute qu'il est corps vivant. En effet, tous les corps vivants sont corps, donc l'idée de corps est plus générale que celle de vivant tandis que tous les corps ne sont pas vivants, car la vie est restreinte à certains corps et non à tous. Et c'est de cette doctrine que découle la thèse de la différence spécifique qui survient au corps de l'exode de son âme. Voici cette doctrine : L'œil étant défini l'organe qui a le pouvoir de voir et la chair l'organe qui a le pouvoir de sentir par le toucher, il suit de là que la disparition de l'âme enlève les pouvoirs vitaux; il en résulte que, dans un cadavre, ce qu'on nomme la chair et l'œil ne sont chair et œil qu'à improprement parler. Ils ne sont tels que de nom. Ce sont soit une similitude ou modèle de l'œil et un modèle de la chair du vivant, car ce qui est essentiellement capable de voir et de toucher l'animal ne peut s'identifier avec ce qui est incapable essentiellement de voir et de toucher la matière brute. C'est ce qu'Aristote explique au sujet de l'équivoque de ces philosophies qui, au livre VII de ses *Métaphysiques*, sont prises à partie. Au départ de l'âme, qui quitte le corps, une autre forme substantielle que l'âme lui succède et prend la place de l'âme; cette forme nouvelle venue donne un autre être spécifique à la matière première, puisque en physique la corruption d'une chose ne se fait pas sans génération d'une autre; puisque la matière première est sans être actuel par soi, elle ne peut pas se passer d'une forme substantielle.

e) Aristote en vient à la deuxième notion élémentaire de la définition, et il dit que le mot « acte » se dit dans deux sens. L'un de ces sens est le sens potentiel comme la science est le pouvoir de faire acte de savant. L'autre de ces sens est le sens actuel. Tel l'acte de théorisation auquel le savant fait servir sa science lorsqu'il se livre à l'utilisation de sa science. C'est cette distinction que nous avons fait connaître plus haut. Il est aisé de s'apercevoir que l'âme n'est dite « acte » qu'au sens potentiel, c'est-à-dire comme la faculté de scientifiquer ou de faire acte de savant, car l'animal reste tout aussi bien doué d'âme quand il ne se sert pas de sa faculté de sentir et qu'il dort, que quand il est éveillé et qu'il sent. Et dans cette comparaison, l'acte de spéculation scientifique est illustré par l'exemple de l'acte de sensation, car, de même que la spéculation savante est l'usage de la faculté appelée science, de même la sensation est l'usage de la faculté appelée sens. Mais, par contre, si la même assimilation fait comparer au sommeil la faculté du savoir scientifique ou habitude survenue à l'esprit, par l'acquisition des connaissances cependant, c'est moyennant d'entendre cette faculté ou science habituelle quand de fait le savant ne s'en sert pas et ne fait pas acte de savant, car la définition du sommeil exige que les facultés propres à l'animal soient au repos et ne s'exercent par aucun acte. De ces deux sens du mot acte c'est le sens potentiel ou premier qui, dans un même être, est antérieur au second sens du mot acte. C'est ainsi que la science du savant doit être en lui avant qu'il puisse faire acte de savant. Cette priorité est dite générative et on dit que c'est la puissance qui engendre l'acte. Or, comparer à la puissance l'acte établit le même rapport qu'entre la science qui est une puissance et la spéculation scientifique qui est l'acte de cette puissance. Mais si, au lieu de se placer au point de vue génératif du changement comme on vient de le faire, on se place au point de vue du changement en général, l'ordre ci-dessus indiqué est renversé parce qu'on n'a plus

égard au changement d'être en non-être, c'est-à-dire à la génération mais au changement de la cause du passage de la puissance à l'acte : c'est ce dernier cas que réalise la nature ; en effet, comme il est dit au IXe livre des *Métaphysiques*, c'est l'acte au contraire qui, à ce second point de vue, a le pas sur la puissance, car, ce qui est vrai physiquement, selon l'ordre des faits, là la cause doit être en acte. C'est l'opposite de ce qui est vrai dans l'ordre logique où la cause doit être en puissance.

Dans l'ordre didactique ou logique, on va du général qui est en puissance d'être déterminé, au particulier qui est déterminé actuellement et on conçoit le possible avant la réalisation du possible. Dans l'ordre physique on fai l'inverse. Là le fait mène par induction aux lois. L'acte, en effet, est la fin et le complément qui vient perfectionner la puissance. Mais, à un troisième point de vue, l'ordre génératif change encore et l'acte devient antérieur à la puissance même au point de vue génératif. Alors, au lieu de spécifier qu'il s'agit d'un seul et même être où nous considérons puissance et acte, nous ne nous limitons plus à un seul être. Supposons que nous les considérions tous universellement sans restriction, alors, même au point de vue chronologique et génératif, l'acte est antérieur à la puissance, car, pour que ce qui est en puissance entre en acte, il faut qu'il y ait un être en acte antérieurement ; c'est cet être qui est en acte antérieurement à l'entrée en acte et c'est lui qui par son efficience fait entrer en acte. — Néanmoins, il reste vrai que, comme il a été dit au premier point de vue, dans l'ordre génératif qui se borne à un même être, c'est la puissance qui précède l'acte, car la même chose qui était d'abord en puissance est celle qui en vient ensuite à entrer en acte. Et c'est le motif pour lequel Aristote dit : « *La science considérée dans le même être que la considération est antérieure à la considération* ». De là, la conclusion tirée par Aristote est que l'âme est l'acte premier du corps naturel qui a la capacité d'exercer les facultés vitales. Il faut savoir

que si Aristote emploie le mot « premier », ce n'est pas seulement pour distinguer l'âme en tant que l'acte qu'elle est se distingue de l'acte qu'elle n'est pas. Il l'oppose comme acte formel, substantiel et logique à l'acte opératoire qui est phénoménal ou physique. Mais alors, même au point de vue physique, Aristote veut par là distinguer le pouvoir vital que l'âme donne et l'opposer aux pouvoirs que les formes substantielles donnent aux corps. En effet, les pouvoirs ou propriétés de la matière s'exercent toujours à moins d'être positivement antagonisées par d'autres pouvoirs venus du dehors. Par exemple, le pouvoir d'exercer une action expansive ou de rigidité s'exerce constamment dans les états parfaits ou systèmes de points naturellement expansifs ou rigides. Au contraire, les pouvoirs vitaux ne s'exercent pas toujours même si rien ne leur fait obstacle ni ne les contrarie.

70. Corollaire de la définition : théorie de l'organisme. — Expliquant la partie de définition qui désigne le sujet de l'âme, Aristote avait dit que l'âme est l'acte premier du corps qui a la vie en puissance. Il dit aussi que le corps organisé vit dans ce cas, c'est-à-dire que le corps organisé est tout juste le corps qui a la vie en puissance. Or on appelle organisé ce qui a la diversité de composition requise pour fonctionner. Toujours la diversité des organes est requise dans le corps qui reçoit de l'âme la vie; cette diversité est requise dans la mesure de la diversité des fonctions organiques diverses requises par les diverses opérations psychologiques. L'âme étant la forme la plus parfaite qui puisse informer les choses corporelles, est le principe des diverses opérations psychologiques ou vitales, et c'est pour cette abondante série d'opérations diversifiées qu'elle requiert de la part de son perfectible qu'est le corps qu'il ait toute la diversité voulue pour poser les actes variés qui sont vitaux. Au contraire, les formes des corps inanimés ou bruts, étant formes plus imparfaites, sont à raison

de cette plus grande imperfection principes de peu d'opérations. Il résulte de cette quantité minime d'opérations que ces formes n'exigent guère d'organisation ou de diversité de parties dans leurs perfections données au sujet ou susceptible. Si on compare, à ce point de vue de la complication de l'outillage vital, une âme avec une autre âme, on constate que de toutes les âmes c'est l'âme des plantes qui introduit le moins d'organisation dans le corps du vivant, de là résulte que l'âme de la plante étant moins noble que l'âme des animaux, il y a moins de diversité dans les organismes de la flore que dans ceux de la faune.

Aussi, dans le but de montrer que tout corps rendu vivant est organisé, Aristote fait une argumentation invoquant le corps de la plante, car si déjà le corps vivant le moins complexe est organisé, *a fortiori* les corps vivants les plus complexes seront organisés. C'est dans cet ordre qu'il tient que les plantes mêmes sont organisées en portions distinctement constituées et dissemblablement conditionnées pour fonctionner. Mais ces parties dissemblables les unes relativement aux autres sont, absolument parlant, c'est-à-dire prises en elles-mêmes, très rudimentaires et simples d'organisation, c'est-à-dire qu'elles sont homogènes dans leurs divers points, car dans les plantes on n'a jamais l'organisation très complexe qui se rencontre chez les organes animaux. En effet, le pied de l'animal est constitué d'éléments anatomiques variés ; on y rencontre notamment des chairs, des nerfs, des os et autres parties histologiquement diverses. Mais chaque portion organique de la plante n'a pas, dans les parties qui la composent, toute la diversité des parties élémentaires qui entrent dans sa structure. Quant à montrer que les plantes ont des parties et que celles-ci ont leur fonction ou physiologie propre à chacune, ainsi que leur structure propre appropriée à leur fonction propre, Aristote fournit une démonstration tirée de la théorie de la cause finale ; car, dit-il, ces organisations des différents organes sont nécessairement différentes puisque ces organes

ont chacun leur fin propre, et que tout outillage est construit de façon à assurer son fonctionnement ou sa finalité. C'est ainsi que la feuille est ici définie par son but ou sa fonction physiologique qui est de mettre à l'abri du soleil le tronc ou le fruit, ou le germe d'où naîtra le rejeton ou semis. Les radicelles des plantes sont physiologiquement le correspondant de la bouche des animaux, car l'une et l'autre, la bouche des animaux et la racine des plantes, rendent le même service qui est d'incorporer les aliments. En effet, ce que fait la bouche des animaux pour les alimenter, la racine des plantes le fait pour les nourrir. Bouche et racine sont l'organe de l'appréhension des aliments, et ainsi leur fonction physiologique d'introductrices des aliments dans l'organisme vivant est une fonction identique.

71. Définition définitive de l'âme. — Aristote conclut de l'étude qui vient d'être faite de l'organicisme d'où il tire une définition de l'âme, que si une définition générale doit être formulée en psychologie générale, pour que cette définition puisse être dite de toute âme quelle qu'elle soit, ce sera celle-ci : « *L'âme est l'acte premier d'un corps physique organisé* ». Et il n'y a pas lieu d'ajouter à cette définition les mots « ayant la vie en puissance », car le mot « organisé » tient lieu des mots « ayant la vie en puissance », cela résulte de ce qui vient d'être dit.

72. Corollaire : solution du problème de l'union de l'âme et du corps. — *h)* De la définition donnée Aristote se sert pour résoudre un certain problème, car beaucoup ont hésité à résoudre le problème de savoir comment l'âme s'unit au corps pour ne faire qu'un seul être, le corps animé. Et même certains admettaient des médiateurs qui uniraient le corps et l'âme et en quelque sorte les relieraient l'un à l'autre. Mais la question ne se pose déjà plus, depuis qu'on a montré que l'âme est

forme du corps. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre qu'Aristote dise : Il n'est pas nécessaire de rechercher si du corps et de l'âme naît une chose unique, car on ne doute pas que dans un cachet de cire la figuration de la cire et la cire elle-même ne font que le cachet ou cire figurée. De même on ne doute jamais en aucune façon de l'unité d'une matière et de sa forme, car ce qui est en acte c'est l'être composé de matière et de forme, et la même chose qui a l'être en acte est aussi ce qui a l'être un, comme aussi ce qui fait être en acte est aussi ce qui fait actuellement avoir l'unité. Il a été en effet démontré au VIII[e] livre des *Métaphysiques* que, par soi, la forme est unie à la matière en qualité de son acte, et, pour une matière, être unie à sa forme est la même chose que d'entrer en acte. Or, c'est dans ce sens qu'Aristote enseigne ici, et puisque l'unité et l'être sont des mots employés dans des sens divers, il suit qu'il est équivoque de parler de l'être et de l'un, car l'être et l'un se disent tantôt de ce qui est être et un en puissance et tantôt de ce qui est être et un en acte. Ce qui est proprement être et un c'est l'être et un en acte et non pas l'être et l'un en puissance. En effet, comme l'être en puissance n'est pas l'être absolu mais l'être selon un rapport, c'est-à-dire l'être relatif ; de même l'un qui est réellement l'un absolu ou simplement considéré, c'est l'un actuel et non l'un potentiel. En effet, dans les mêmes sens où l'être est un prédicat qu'on affirme d'un sujet, l'un est aussi un prédicat qu'on affirme dans les mêmes acceptions du mot. C'est pourquoi le corps ayant par l'âme l'être, c'est en qualité de forme que l'âme donne l'être au corps, c'est aussi de même immédiatement que le corps est uni à l'âme comme à sa forme, car, en tant que l'âme est forme du corps, elle s'unit à lui sans intermédiaire : entre une chose et son acte il n'y a pas place pour une médiateté quelconque. Ainsi la forme et la matière dont elle est l'acte ne sont unies par aucun moyen terme. Mais si, au lieu de considérer l'âme comme cause formelle, nous la considérons

comme cause efficiente ou motrice, rien ne fait obstacle à ce qu'il y ait médiateté, en ce qu'une partie du corps animé sert à l'âme de mobile, à l'aide d'une autre partie qui sert à l'âme de moteur pour mettre en branle la première.

LEÇON DEUXIÈME

73. Comparaisons pour faire comprendre et illustrer par des exemples la définition de l'âme. — *a)* Ayant, à la leçon précédente, donné sa définition de l'âme, Aristote la rend manifeste ici. Et cela se fait par deux développements. Le premier se borne à développer la dite définition ; le second tire de la définition ainsi manifestée une vérité en manière de corollaire. Au sujet du premier développement, Aristote traite deux points. Dans le premier, ce qui dans la définition ci-dessus est affirmé de l'âme est ce qui sert à la manifestation de cette définition. Dans le second point, c'est ce qui est affirmé du sujet de l'âme qui sert à illustrer la définition de l'âme.

74. Première comparaison : les outils ou engins artificiels pour ouvrer. — Premièrement, Aristote illustre sa définition de l'âme à l'aide d'un exemple tiré des choses artificielles de l'outillage ; deuxièmement, à l'aide d'un exemple tiré des actes psychologiques et des facultés que ces actes définissent.

En effet, les formes accidentelles sont plus connues que les formes substantielles; les formes les plus connues, c'est-à-dire les accidents peuvent donc servir à faire connaître les moins connues, c'est-à-dire les formes substantielles. Et que les formes accidentelles soient mieux connues cela tient à ce que leur sujet tombe sous les sens, car leur sujet est un être actuel ou parfait ; au contraire, le sujet des formes substantielles est un être que la raison est seule à pouvoir connaître, car rien de ce qui est en puissance ne tombe

comme tel sous les sens ; donc quant à nous, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, les formes accidentelles sont connues avant les substantielles, et les accidentelles servent à faire connaître les substantielles. En effet, les choses de la raison nous viennent des sens.

De même aussi les parties potentielles de l'âme ou facultés sont, quant à nous, plus manifestes que l'âme elle-même. Notre méthode, en effet, pour parvenir à connaître l'âme, part de la connaissance des objets des actes; de là, par ces objets nous faisons connaître les actes; par ces actes, enfin, nous faisons connaître les facultés qui à leur tour servent à faire connaître l'âme. Donc, et c'est ce qu'il fallait démontrer, notre connaissance de la définition de l'âme sera illustrée et rendue manifeste par la connaissance des facultés de l'âme appelées ses parties potentielles ou puissances. Aristote dit donc d'abord que l'on a donné en général la définition universelle de l'essence de l'âme, en ce sens que c'est la définition qui est vraie de toute âme. Il a été dit, en effet, que l'âme est de la catégorie des substances en ce sens qu'elle est la forme qui donne à la chose ce qu'il lui faut pour qu'on puisse en affirmer sa définition essentielle. Une différence, en effet, de la forme substantielle distingue la forme accidentelle. Car cette forme accidentelle n'étant pas de la catégorie des substances, n'influe pas sur la définition ou essence de son sujet, c'est-à-dire est sans relation avec cette connaissabilité que les choses ont pour notre esprit. En effet, la qualité d'être blanc n'a aucun rapport avec la quiddité ou essence du sujet de cette forme accidentelle qu'est cette blancheur : la blancheur ne fait pas partie de l'essence du sujet de la blancheur, c'est-à-dire du corps qui est blanc. Mais au contraire, la forme substantielle est à mentionner dans l'essence ou définition. Ainsi l'âme, étant forme substantielle, fait partie de l'énoncé de ce qu'est essentiellement le corps animé. De là vient qu'Aristote ajoute ici : « *celle-ci* », c'est-à-dire cette forme substantielle, autrement dit celle qui figure dans la définition ou énoncé

de l'essence « *est ce qui donnait au corps sa désignation essentielle de corps animé* », c'est-à-dire que l'âme est essentielle au corps spécifiquement déterminé par l'âme à être essentiellement corps vivant. La forme elle-même concerne l'essence de la chose, laquelle essence est exprimée par la définition, et la définition dit de la chose quelle est sa quiddité ou quelle est son espèce sachant de quel genre elle est. Et parce que l'on ne peut constater expérimentalement la matière de ces formes, les formes substantielles ne sont pas constatables. Or, les formes des corps naturels sont au nombre des formes substantielles, et elles ne sont donc pas manifestes; Aristote les fait connaître par des formes plus constatables, parce que la matière de ces formes est elle-même expérimentée ; ces formes manifestes ou constatables sont les formes accidentelles, autrement dit les formes artificielles. C'est ce qui explique qu'Aristote emploie les expressions suivantes « *de même que si un outil ou pièce artificielle quelconque était un corps physique ou non artificiel* », c'est dire : Si un outil qui est un corps artificiel était un corps naturel, par exemple, si une hache qui est un corps artificiellement construit par le génie de l'homme, venait par hypothèse à être un corps naturellement produit par le jeu spontané de la nature, cet outil deviendrait corps physique ou naturel, et la forme de la hache qui est une forme bien constatable et imaginable, deviendrait par l'hypothèse la forme inimaginable et inconstatable qu'on appelle la forme substantielle, et la forme de la hache deviendrait, comme on l'a dit, essentielle à la hache et lui donnerait son être substantiel et de définition ou quiddité, comme être et comme substance. C'est ce qu'énonce Aristote en disant : « *L'être de la hache, qui serait le fait de la forme de la hache, serait l'être que la hache a comme substance* ». Il s'agit donc de la forme artificielle de la hache. Cette forme artificielle devient par hypothèse forme substantielle. Elle serait telle à raison de ce qu'elle est supposée devenue substantielle ou forme substantielle. Aristote dit encore : « *En*

tant que devenue forme substantielle de la hache, elle est ce que la définition de la hache exprime comme essentiel à la définition de la hache. Elle est donc ce qui fait que la hache est dite hache. Or, cette forme qui exprime l'essence n'est autre que la forme substantielle de la hache. Et c'est ce qu'il dit, car les formes des corps naturels figurent dans la catégorie de la substance. Si, continuant dans la même voie des hypothèses, nous supposons que la hache n'est pas seulement devenue corps naturel, mais si nous faisons cette hypothèse supplémentaire qui la fait corps animé, la forme de la hache serait forme de corps vivant; elle serait donc âme. Si enfin nous séparons par hypothèse cette âme qu'est maintenant la forme de la hache, cette séparation supposée fait que cette forme de la hache devient un pur esprit et une substance indépendamment du corps, et ainsi cette forme étant séparée du corps, il n'y aurait plus de hache si ce n'est par l'équivoque d'homonymie, tout juste comme lorsque l'âme est séparée du corps, il n'y a plus ni chair, ni œil, si ce n'est par équivoque, car l'œil et la chair du vivant méritent le nom de chair et d'œil, peuvent respectivement sentir par contact et vision, tandis que la chair et l'œil du mort n'ont guère le nom de la chair et de l'œil vivants, car la réalité de l'œil et de la chair c'est le pouvoir de sentir. Or, c'est cette réalité du pouvoir sensoriel qui fait défaut à la chair morte et à l'œil mort qui sont par homonymie ou équivoque assimilés à l'œil vivant et à la chair vivante.

Mais cessant maintenant cette série d'hypothèses, puisque en réalité la hache n'est pas un corps naturel, la forme de la hache cesse aussi d'avoir le sort qu'avait ce corps quand nous supposions que cessait la forme de la hache, et la hache subsiste, c'est-à-dire qu'elle reste substance quand sa forme est déjà disparue. Car la substance des corps artificiels, c'est la matière première dont l'art les a tirés en les façonnant; or cette matière des matériaux de la hache subsiste, même quand a disparu le façonnage qui

avait fait de ces matériaux une hache. Bien que ne subsiste plus actuellement le corps ouvré, néanmoins ses matériaux subsistent actuellement. Et parce qu'Aristote déclare qu'il en va d'une certaine façon de la hache maintenant qu'elle est corps artificiel, mais qu'il en irait d'elle tout autrement si la hache était corps naturel et corps animé, Aristote précise la raison de cette différence. Il dit à cet effet : « *L'âme n'est pas la quiddité, l'essence ou la définition*, c'est-à-dire que l'âme n'est pas l'intelligible ou la forme substantielle de ce sujet, c'est-à-dire du corps artificiel, mais *l'âme est la forme substantielle du corps physique ou naturel d'une certaine espèce*, l'espèce de ce corps naturel est due à ce qui le spécifie comme ayant la vie. Et afin d'expliquer ce que c'est que d'être un corps physique, Aristote ajoute que le corps physique est le corps qui a en soi le principe de poser certains faits ou ne pas exécuter d'autres phénomènes, *le corps physique est caractérisé essentiellement par le pouvoir d'agir et de ne pas agir ; ce pouvoir étant le fait du corps naturel est un pouvoir que par soi ce corps possède*. Les choses naturelles sont, en effet, celles qui ont de par soi le pouvoir d'être par soi mues ou d'être par soi en repos. Et le principe de cette tendance intrinsèque au mouvement et au repos est précisément ce qu'on appelle nature. Cette notion est celle de la nature. Celle-ci est le principe interne d'actes et d'abstention d'actes. On trouve cette théorie au second livre des *Physiques*.

75. Manifestation de la définition de l'âme à l'aide des définitions des facultés. — *b*) Aristote manifeste la définition de l'âme à l'aide de celle des facultés de l'âme ou parties potentielles de l'âme. On a parlé de l'équivoque du même nom que portent deux choses différentes : 1° le corps animé; 2° le cadavre. Cette équivoque qu'on a étudiée en parlant du corps tout entier et de la forme de tout le corps vivant, nous la retrouvons en parlant 1° d'une partie du corps formant un organe total,

et 2° de la partie de l'âme, c'est-à-dire de la faculté de poser les actes psychologiques qui sont exécutés par cet organe animé grâce à la faculté psychologique qu'a cette partie du corps animé. Il faut, dans les facultés psychologiques, considérer par hypothèse que l'âme devienne la forme ou cette faculté et que le corps vivifié devienne le sujet de forme substantielle ou le corps. — En effet, dans cette supposition, voilà l'œil devenu tout l'animal, et il faudrait dans ce cas que la faculté de voir qui est la forme de l'œil, devienne la forme de tout l'œil, donc de tout l'animal et ainsi devienne l'âme tout entière ; la vision est dès lors la forme substantielle de l'œil, et l'œil est le sujet ou la matière de l'âme tout juste comme le corps organisé est la matière de l'âme. Que dans un organe visuel la faculté de voir soit supprimée, le nom d'œil ne peut plus convenir que par équivoque à cet organe privé de la faculté visive, tout juste comme un œil de statue de pierre ou de peinture de portraits ne peut plus être dit œil qu'au seul sens équivoque.

Ce que nous connaissons de la définition de la faculté psychologique ou partie de l'âme nous peut servir pour nous mieux représenter l'âme totale dans tout le corps vivant, à savoir que, de même que par notre hypothèse le sens visuel est devenu forme substantielle de l'œil, de même, cette faculté visuelle partie, il ne reste plus qu'un œil sans pouvoir de voir. Or, un œil sans faculté visuelle ne mérite plus d'être appelé œil au sens vrai, donc dans notre hypothèse ce départ de la forme ne laissera plus qu'au sens équivoque un œil, ou un corps vivant. De même l'âme est la forme substantielle du corps et une fois que l'âme s'en est allée du corps, il ne reste plus de corps vivant, si ce n'est par homonymie ou dans le sens équivoque où plusieurs choses diverses n'ont qu'un seul mot pour les désigner avec équivoque. De même l'âme est la forme substantielle du vivant corporel, et une fois l'âme partie, le corps ne reste plus corps vivant qu'au sens équivoque où on dit d'un cadavre qu'il est corps vivant. Il y a donc entre

ces quatre termes deux proportions égales l'une à l'autre, car ce qu'une faculté psychologique de sentir ou part d'âme est pour son sujet, c'est-à-dire pour l'organe ou partie de corps dont elle est l'acte ou le pouvoir de sentir, la même chose l'âme totale sentante, en tant que principe de la sensation, l'est pour tout l'organe tactile, c'est-à-dire pour l'entièreté du corps sentant formellement considéré comme doué de la sensibilité du toucher.

76. La définition de l'âme expliquée par la théorie des actes du corps vivant. — *c*) Aristote explique la définition de l'âme et se sert pour l'expliquer de cette partie de la partie de la définition qui dit que l'âme est l'acte du corps ayant la vie en puissance. Il y a en effet deux façons de dire que quelque chose est en puissance. Une première manière exclut que cette chose ait un principe d'opérations. Une seconde au contraire n'exclut pas que cette chose ait ce principe d'opérations, mais exclut seulement qu'elle se serve de ce principe d'opérations. Or le corps qui a la vie en puissance est le corps dont l'âme est l'acte. Et ce corps a la vie en puissance non pas au premier sens du mot puissance mais au second.

De là vient qu'Aristote dit que le corps *est un être en puissance de vivre*. Cela signifie que l'être ayant la vie en puissance et ayant pour acte l'âme, n'est pas en puissance de vivre en entendant ces mots puissance de vivre comme si par là *on excluait le pouvoir d'agir* ou l'*âme*, c'est-à-dire comme si on niait de ce corps le principe d'opérations vitales qui s'appelle âme, mais par ces mots on affirme au contraire que le corps qui est en puissance de vivre a ce pouvoir d'opérations vitales qu'on appelle âme. Néanmoins il faut reconnaître cependant que la semence et le fruit qui conserve dans ses flancs la semence de la plante sont en puissance, c'est-à-dire que leur corps est en puissance d'être corps vivant, et d'avoir une âme, alors que le corps dont il est question dans la définition de l'âme est en acte

d'avoir une âme. En effet, la semence ou le fruit attendent encore l'âme du rejeton qui doit naître et en sont encore privés.

On conclut de là que le fruit et la semence sont en puissance de vivre en ce sens qu'ils sont sans âme. Et pour montrer comment le corps dont l'âme est l'acte est en puissance de vivre, Aristote ajoute que la veille ou l'usage des sens est l'acte par rapport auquel est en puissance le corps qui figure dans la définition de l'âme. Or, cette veille est l'acte de l'âme sensitive, tout juste comme l'incision est l'acte du couteau, et la vision l'acte de la vue ou de l'œil. Chacun de ces actes, en effet, est l'opération et la mise en œuvre d'un principe opératoire. Certes l'âme est l'acte premier tout juste comme la vue et chacune des puissances organiques, car chacun des principes que nous venons de citer est en effet principe d'opérations. Et le corps qui est rendu vivant par l'âme, est en puissance tout en ayant l'acte premier, mais en n'ayant parfois aucun acte second.

Concluons : l'œil doué de la vue est un composé d'un substantif œil comme de sa matière, et de l'adjectif voyant comme de sa forme ; ainsi l'animal est corps vivant ou animé, il est donc composé d'un substantif ou matière, c'est le corps, et d'une forme, acte ou adjectivant, c'est l'adjectif animé ; et ainsi l'âme est la forme du corps.

77. Conclusion des exemples ou comparaisons au sujet de la séparation de l'âme. — *d*) Aristote conclut de ce qui vient d'être dit, et énonce un corollaire. Etant donné qu'on a montré que l'âme est l'acte de tout le corps, et que les parties de l'âme sont chacune l'acte d'une certaine portion du corps, sachant que l'acte ne se sépare pas du sujet qu'il actue, il est évident que l'âme ou forme du corps ne se peut séparer du corps. Il ne peut y avoir ni séparation de l'âme tout entière qui se séparerait du corps entier, ni séparation de chaque partie de l'âme se séparant de sa partie de corps. Alors que les parties

de l'âme se localisent dans une partie propre du corps, l'intelligence et la volonté ne se localisent dans aucune partie du corps. Il est clair, en effet, que certaines parties de l'âme sont le fait d'une partie spéciale du corps comme la faculté psychologique de la vue est le fait de cette partie du corps qu'on appelle l'œil. Mais pour certaines facultés ou portions de l'âme rien n'empêche que ces parties ne soient le fait d'aucune partie du corps et ne soient pas le fait du corps mais de l'âme seule. C'est cette spiritualité que nous montrerons bientôt pour l'intellect et les facultés qui s'y rapportent tant de connaître que de vouloir. Et parce que Platon a enseigné que l'âme n'est pas principe du corps à titre de forme ou de cause formelle et substantielle, mais à raison de cause efficiente motrice, Aristote ajoute que jusqu'à présent, il n'est pas établi que l'âme est acte du corps, comme le batelier est agent conducteur de sa barque : reste à savoir si l'âme se borne à être principe moteur du corps.

78. Conclusion; résumé et transition.— *e*) Jetant un coup d'œil d'ensemble sur les matières traitées, Aristote résume ce qui précède en disant : « nous avons défini l'âme, mais cette définition n'est encore qu'une description faisant connaître l'âme en général et ainsi elle procède par comparaisons imagées ». Etant non encore individualisées, ces études de psychologie générale sont extrinsèques ou essentielles. Il n'en résulte encore qu'une explication superficielle et incomplète. La connaissance de l'âme ne deviendra théorie complète et vraie que lorsqu'au lieu de procéder en général se bornant à la définition qui convient à toutes les âmes, on abordera la psychologie spéciale. On y pénétrera jusqu'à l'intime de l'âme en déterminant la définition de chaque espèce d'âme végétative, sensible, intellectuelle, et on aura ainsi la définition de chaque genre de puissances psychologiques.

LEÇON TROISIÈME

79. Démonstration de la définition de l'âme. Méthode de démonstration. — a) Après qu'Aristote a exprimé la définition de l'âme, il se propose ici de démontrer cette proposition. Et à ce sujet, il dénombre d'abord les points qu'il va traiter, puis il en aborde l'étude. Avant ce premier point de vue, il précise d'abord le mode de démonstration qu'il a l'intention d'employer dans sa démonstration de la définition de l'âme. Puis, ensuite, il fait voir comment certaines définitions peuvent être démontrées. Au sujet du premier point, il faut savoir que, puisque c'est des choses connues qu'il faut en venir à la connaissance des inconnues, il y a dans toute démonstration un moins connu qui est l'effet et un plus connu qui est cause ; la cause faisant mieux connaître et l'effet subissant cette plus grande connaissabilité, il faut donc que dans toute démonstration on procède en partant de choses qui pour nous sont plus connues. Et c'est par ces plus connus de nous que se fait la démonstration qui rend quelque chose connu. Or, dans certains cas, les mêmes choses qui sont plus connues quant à nous sont aussi celles qui de par leur nature sont plus connues. Tel est le cas des mathématiques ; les définis y sont des abstractions qu'on a induites de la matière, et dans ces sciences de la quantité, on part de principes qui sont à la fois plus connus quant à nous et plus connus aussi en soi, c'est-à-dire à raison de leur essence ou nature. En effet, les mathématiques partent des principes généraux qui sont les causes objectivement et subjectivement plus premières que les propositions particulières qui sont les effets ou théorèmes démontrés par ces principes ou causes formelles. C'est ce qui fait que ces démonstrations sont appelées démonstrations par la cause, car la proposition principe qui en soi est la cause formelle de la proposition corollaire, est aussi quant à nous la cause du mieux con-

naître de la proposition corollaire. Mais dans d'autres cas, ce ne sont pas les choses qui sont quant à nous mieux connues qui sont aussi quant à elles-mêmes les plus connues ou simplement et absolument en soi les plus évidentes. C'est notamment le cas dans les sciences naturelles. Dans ces sciences, on se sert le plus de principes ou éléments qui sont quant à soi moins connus à raison de leur nature ou définition, mais qui sont au contraire quant à nous plus connus. C'est ce qui est exposé au premier livre des Physiques. Or, c'est ce dernier mode de démonstration qu'Aristote se propose d'employer ici. C'est pourquoi Aristote dit : ce qui est certain à raison de sa nature, et qui est en même temps plus connu à raison de sa définition ou de son intelligibilité, devient pour nous plus certain grâce à des choses qui sont de leur nature exemptes de la certitude de la nécessité et de l'universalité rationnellé qui sont le propre des premières. — Donc c'est par cette méthode de procéder qu'il nous faut reprendre l'étude de la définition de l'âme, mais cette fois pour la démontrer.

80. Démontrabilité de certaines définitions. — *b)* Aristote justifie son intention de démontrer la définition de l'âme. A cet effet, il établit que certaines définitions sont démontrables. De là vient ce que dit ici Aristote, à savoir : le motif pour lequel nous devons reprendre à nouveau la définition de l'âme c'est que la formule de définition, pour être essentielle, ne doit pas seulement se borner à faire connaître le défini « *comme c'est le cas de beaucoup de définitions qui se bornent à faire connaître le sens des mots,* c'est-à-dire, la traduction d'une chose concrète par une autre chose concrète, mais il faut que, dans la vraie définition essentielle, on fasse connaître l'abstrait ou œuvre d'attribution ou de relation d'une chose non particulière à une autre particulière.

Il faut, par une définition motivée par un principe général, fonder la définition qu'aucun principe général ne

limite. L'une, la définition motivée par un principe général, est dite *propter quid* ou définition causée; l'autre est la définition non causée ou *quia*. L'une dit la convenance d'un sujet particulier à un prédicat particulier ; l'autre dit de plus la cause abstraite de cette affirmation. Or, on rencontre maintes définitions qui sont explicitement motivées par la raison universelle de la convenance du prédicat au sujet. Ce sont donc des définitions qui sont comme la conclusion d'un syllogisme. En effet, dans un syllogisme les deux prémisses précédant la conclusion ont mis le moyen terme respectivement en relation avec le sujet et le prédicat de la conclusion ; et cette double relation avec le terme moyen est l'expression explicite de la raison d'affirmer dans la conclusion la convenance du sujet au prédicat. Aristote donne des exemples de telles définitions. Pour comprendre ces exemples, il faut savoir qu'il y a deux espèces de figures formées par quatre côtés rectilignes qui sont parallèles deux à deux. Les unes ont entre deux côtés adjacents un angle droit ; les autres, un angle non droit. Les premières sont des rectangles ; les secondes, des rhombes ou parallélogrammes. Il faut de plus savoir que parmi les rectangles il y en a de deux espèces : les uns sont caractérisés par ce qu'ils ont deux grands côtés et deux petits. C'est ce qu'on voit sur les figures dessinées. — Il faut savoir que, dans tout quadrilatère rectangulaire, la connaissance de deux côtés adjacents fait connaître tout le quadrilatère, car les deux autres côtés étant égaux aux deux donnés, chacun étant respectivement égal au donné qui lui est parallèle, il s'ensuit que la connaissance d'une des deux lignes données ci-dessus fait connaître la longueur de la superficie du rectangle, et l'autre donnée fait connaître la largeur de cette aire. Donc la connaissance de tout le rectangle est fixée dès qu'on connaît 1° une des deux lignes qui, dans le rectangle, sous-tendent un angle droit ; 2° le rapport de la seconde sous-tendante à la première. Dès lors, si nous imaginons de transporter un

des deux sous-tendeurs tout le long de l'autre, ce mouvement engendrera la surface du rectangle. De même, il faut savoir que, puisque le rectangle est un quadrilatère à angles droits ayant sa longueur différente de sa largeur, les deux sous-tendeurs d'un angle droit sont l'un plus grand que l'autre. Si entre ces deux longueurs inégales, nous cherchons une moyenne proportionnelle (c'est-à-dire qui soit à la petite comme la grande est à cette moyenne) et si nous ramenons les deux sous-tendeurs à avoir la longueur de cette moyenne, si enfin nous transportons le long d'un de ces sous-tendeurs ainsi moyenné l'autre sous-tendeur également moyenné, nous construisons par ce déplacement un carré, car là la largeur est égale à la longueur. — Et parce que nous serions entraînés trop peu clairement à des démonstrations géométriques, qu'il nous suffise de faire cette démonstration à l'aide de nombres. Supposons donc un rectangle qui ait une longueur de neuf palmes et une largeur de quatre seulement. Et supposons que ses deux sous-tendeurs soient portés à une longueur uniforme de six, c'est-à-dire, à la racine carrée du produit des deux sous-tendeurs, quatre et neuf. Car le quotient de six divisant neuf est le même que celui de six divisant quatre (9 : 6 : : 6 : 4). Le carré qui a six pour arête est de même surface (6 fois 6 = 36) que le rectangle qui a pour sous-tendeurs 4.9 = 36 = 9.4. Et en laissant de côté les symboles géométriques pour ne parler que des nombres, on a neuf fois quatre font trente-six comme six fois six font aussi trente-six.

C'est ainsi que s'explique qu'Aristote puisse dire ici que, si on demandait la définition du carré, on pourrait formuler la réponse à la question en disant que « *c'est un rectangle* », c'est-à-dire, une surface plane comprise entre des sous-tendeurs d'angle droit, « *ayant l'égalité de ses quatre côtés, c'est-à-dire, ayant chacun de ses quatre côtés égal à chacun des trois autres* », et on continuerait ainsi l'énoncé des autres propriétés du carré. « *Cette définition* »

du carré est formulée à la suite d'une démarche de l'esprit ou syllogisme, comme le dit Aristote, par une démonstration. Quand les sous-tendeurs d'un angle droit sont portés à la moyenne proportionnelle, les côtés sont portés à une longueur égale l'un à l'autre ; or, le côté du carré s'obtient en portant les sous-tendeurs à être moyenne proportionnelle, donc le carré est le quadrilatère orthogonal dont les côtés sont égaux, et cette définition est le résultat d'une argumentation : *c'est une définition de conclusion*, c'est-à-dire établie à l'aide d'un syllogisme. Mais, par contre, parfois quelqu'un définit en disant que « *le carré est l'invention d'une moyenne proportionnelle* », c'est-à-dire c'est la ligne moyenne proportionnelle entre le grand et le petit sous-tendeur de l'angle droit d'un rectangle ; c'est donc le rectangle qui a sa longueur et sa largeur portée à la dimension de cette susdite moyenne proportionnelle. Celui qui définit ainsi le carré *indique dans sa définition la cause du défini* », c'est-à-dire mentionne le raisonnement tout entier et non plus seulement la conclusion du raisonnement : il mentionne, en effet, le moyen terme du raisonnement et ce moyen terme est la raison qui motive la conclusion, c'est-à-dire décide et cause l'adhésion qui amène à souscrire à l'affirmation de la convenance du sujet au prédicat.

A nous à faire attention que la comparaison ici appliquée à la démonstration de la définition de l'âme n'est qu'une comparaison applicable à l'âme dans une certaine mesure, c'est-à-dire uniquement en ce que l'on démontre la définition de l'âme et qu'on démontre aussi la définition de la figure carrée. Mais à cela se borne le fondement de cette comparaison, car la démonstration de l'âme ne se peut faire déductivement, c'est-à-dire par des principes en partant du mieux abstrait déjà certain ; or, la démonstration du carré étant donnée permet de définir le carré par la méthode déductive, c'est-à-dire par la définition motivée démontrant a priori par des principes généraux tout connus. La démonstration de l'âme ne définit ni ne démontre « propter quid »,

la démonstration « quia » est la seule dont l'âme soit susceptible.

81. Démonstration de la définition de l'âme par l'effet ou inductivement ou « a posteriori ». — *c)* Aristote en vient à démontrer la définition de l'âme selon la méthode annoncée, c'est-à-dire par l'effet. Et voici la démonstration dont il se sert : ce qui est le premier principe de l'acte de vivre est l'acte et la forme des corps vivants. Mais l'âme est le principe premier du vivre de ces corps vivants. Donc l'âme est l'acte et la forme du corps vivant. Il est aisé de voir que cette démonstration est inductive. En effet, ce qui est vrai c'est que, si l'âme est principe des opérations vitales, la cause en est qu'elle est forme du corps vivant. Ce n'est pas la réciproque qui est vraie, car on est avant d'agir; et la cause de l'action c'est l'être qui est antérieur à l'action. Donc l'âme étant, comme forme du corps vivant, ce qui le fait être, cette information précède causalement que l'âme fasse agir psychologiquement le corps. On ne peut donc pas dire que si l'âme est cause d'être ou forme, c'est que l'âme est cause des faits psychologiques de la vie corporelle. A ce sujet, voici les deux points qu'établira Aristote : premièrement, Aristote prouve que l'âme est le principe du vivre ; secondement, que le premier principe du vivre est la forme du corps vivant. Au sujet du premier point, Aristote pose trois questions. Premièrement, il distingue les modes du vivre. Deuxièmement, il montre que l'âme est le principe du vivre. Troisièmement, il fait voir comment se peuvent étudier les unes par rapport aux autres les parties de l'âme, étant donné que c'est par rapport à ces puissances que l'âme est prouvée comme principe de toutes les opérations vitales du corps animé. — Aristote dit donc, tout d'abord, que, pour réaliser notre intention qui nous fait tendre à démontrer la définition de l'âme, il faut admettre en principe préalable que l'animé diffère de l'inanimé en ceci que l'animé vit

tandis que l'inanimé ne vit pas. — Mais comme le mode de vie n'est pas unique mais que le mot vivre s'entend dans des acceptions différentes, il suffit qu'un de ces sens du mot vivre puisse se dire pour que celui qui vive de ce mode de vivre soit dit vivant et animé. Or, Aristote soutient qu'il y a quatre modes de vivre dont le premier est le mode de vivre qui caractérise l'intellection ; le deuxième mode de vivre caractérise la sensation ; le troisième mode de vivre caractérise le mouvement local et le repos local. Le quatrième mode de vivre caractérise le mouvement de nutrition, de croissance vers l'état adulte et de décroissance sénile. Le motif pour lequel Aristote ici se borne à quatre modes de vivre, tandis que plus haut il a admis cinq genres de puissances de l'âme correspondant aux cinq genres d'opérations psychologiques, c'est que, ici, Aristote se propose de distinguer les modes de vie d'après la hiérarchie des vivants. Or, les corps vivants se classent en ces quatre groupes que nous venons d'énumérer [et non pas en cinq comme les actes des corporels vivants]. En certains vivants, en effet, on ne trouve d'autres actes de vie que les actes de nutrition, de croissance et de décroissance relativement au terme adulte. Ces premiers vivants sont les plantes. — En certains vivants on rencontre de plus le sens, mais aucun acte vital de déplacement local. Telle est la vie des animaux dits imparfaits, parce qu'ils n'imaginent pas le distant, et telle est la vie de l'huître. En certains se trouvent, en outre des faits psychologiques précédents, les actes de déplacement vital vers un lieu imaginé à distance. Telle est la vie des animaux dits pour ce motif, animaux parfaits ; ceux-ci se déplacent vers le lieu qu'ils ont imaginé et recherché appétitivement. Tel est le cas du bœuf et du cheval. Enfin, en certains vivants corporels, outre les actes vitaux ci-dessus énoncés, se rencontre l'intellection ; et c'est la vie de l'homme. L'appétif, qui est le cinquième genre des actes psychologiques en outre des quatre modes de vie énumérés ici, ne caractérise pas un degré de vivant. Car ce

genre appétitif ne peut pas ne pas se rencontrer là où existe la connaissance [l'appétition se trouve donc déjà dans les trois degrés supérieurs de vivants ; elle ne peut donc constituer un cinquième degré, puisque la condition pour constituer un degré ultérieur c'est de ne pas déjà être dans les précédents].

d) Aristote démontre que l'âme est le principe qui fait vivre de ces quatre modes de vie ci-dessus décrits, et à ce sujet il traite trois questions. Premièrement, il montre comment l'âme est principe de l'action vitale des plantes. Deuxièmement, comment l'âme est principe du vivre des animaux. Troisièmement, Aristote fait le compte de ce qui a été étudié et de ce qui lui reste à étudier. D'abord, Aristote montre que l'âme est ce qui fait vivre les plantes et il enseigne conformément à ce qui a été dit. Car tous les êtres qui ont un quelconque des quatre modes susdits de vie sont dits vivants ; il s'ensuit que les plantes vivent et que tous les corps qui végètent sont vivants. Tous les végétants ont en effet en eux-mêmes une certaine faculté ou principe qui leur donne de pouvoir exercer l'action vitale de croître jusqu'au terme adulte et de dépasser ce terme par la dégénérescence sénile. Et que ce pouvoir ou faculté n'est pas dû à la nature, c'est-à-dire au pouvoir qu'ont les corps en tant que corps ni à la physique ou science des corps comme corps, mais que ce pouvoir soit de l'ordre psychologique, c'est-à-dire dû à une vertu non inerte mais immanente appelée âme, c'est ce qu'il est aisé de voir. En effet, les forces physiques ne meuvent pas vers des directions opposées ; au contraire, l'évolution vitale qui conduit de la jeunesse à l'âge adolescent puis à l'âge avancé, est une évolution qui s'exerce d'abord vers ce terme adulte puis à partir de ce terme adulte, donc en deux sens contraires respectivement l'un à l'autre. Dans l'acte de l'augmentation, la multiplicité des termes opposés à atteindre se manifeste : à la fois nous voyons qu'un végétal ne se borne pas à pousser ses racines vers le centre de la

terre, ni à l'opposite ses feuilles vers son zénith, mais en même temps, il dirige vers le zénith et le nadir cette double croissance. Il est dès lors évident que les forces de physique ou des corps comme corps, ne peuvent suffire à expliquer cette croissance, puisqu'elle se réalise au même moment dans deux directions opposées et que les forces physiques sont essentiellement dirigées vers une seule direction à la fois. Il suit que, puisque ce principe ne peut être la force physique ou la nature, ce ne peut être que l'âme qui fait végéter. Il faut ajouter que les végétaux ne vivent pas seulement lorsqu'ils s'accroissent ou se sénilisent, mais tous les corps qui se nourrissent vivent aussi longtemps qu'ils peuvent s'assimiler la nourriture par laquelle se fait l'accroissement.

82. L'âme végétale est antérieure aux autres âmes et peut exister sans les autres. — *c*) Aristote, montre que le susdit principe de vie est présupposé par tous les autres principes de vie et peut exister dans un corps vivant qui serait privé entièrement des trois autres principes de vie. Et l'enseignement aristotélicien est que ce principe de l'augmentation et de la décroissance vitale ainsi que la nutrition peut être réalisé sans que les autres principes de vivre le soient. Mais, par contre, les autres principes de vivre ne peuvent se passer dans la vie des êtres mortels de la vie végétative et le principe du vivre végétatif leur est indispensable. — Or, Aristote fait cette restriction de ne parler que de la vie des mortels, car il admet des êtres immortels. Ceux-ci à ses yeux sont les substances spirituelles ou purs esprits existant sans corps et séparément de la matière ; ce sont aussi les corps célestes, si tant est qu'ils soient animés. Dans les deux cas, le genre des actes vitaux intellectifs est réalisé en l'absence du genre des actes végétatifs. — En effet, d'abord les purs esprits n'ayant pas de corps n'ont que faire du genre de vivre végétatif qui maintient en vie un corps vivant. Ensuite les corps

célestes, s'ils sont animés, n'ont pas la corruptibilité puisque par définition ils ne sont dits célestes que parce qu'ils occupent tout l'espace et dès lors, ne pouvant changer de lieu, ils ne peuvent subir aucune des détériorations que le changement de place permet. N'ayant pas la corruptibilité, ils n'ont que faire de la vie végétale; celle-ci remédie à des corruptions et ces corps célestes n'ont aucune corruption possible. Que ce principe ou genre végétatif puisse exister sans les autres genres c'est ce qui apparaît clairement dans les êtres qui végètent, c'est-à-dire dans les plantes. Dans celles-ci, en effet, on ne voit aucune autre faculté psychologique si ce n'est la faculté végétative. De là résulte cette constatation que, dans les corps mortels, le premier principe qui fait dire qu'ils ont la vie c'est le principe qui leur donne de pouvoir poser les actes d'augmentation et de nutrition vitales, et ce principe est appelé âme végétale.

83. Preuve de la définition de l'âme tirée du mode de vivre des animaux. — *f*) Aristote, montre comment l'âme est le principe qui fait vivre les animaux. Et à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il enseigne que la condition suffisante de vie animale et ainsi le principe premier de cette vie c'est la sensation, encore que certains animaux ne se bornent pas à poser les actes de vie animale qui consistent à sentir, mais y ajoutent aussi des actes de vie animale qui consistent à se mouvoir. En effet, nous appelons non seulement « vivants » mais aussi « animaux » les êtres qui sont privés de vie locomotrice, mais sont réduits à n'avoir d'autre vie animale que la vie de sensation. Il y a en effet maints animaux qui, de par leur tendance d'espèce ou nature, sont rivés à garder le même emplacement, et néanmoins sentent. Telles sont les huîtres : elles ne se meuvent pas de façon à se transporter d'un lieu à un autre.

84. Séparabilité de l'âme tactile : elle peut

exister sans les sens supérieurs au tact. — *g)* Aristote, montre que parmi les autres sens, celui qui existe avant tout autre sens est le sens du toucher qu'ont tous les animaux. C'est ce qu'il établit par la suivante argumentation : de même que le genre de puissances vitales appelé genre végétatif ou *vegetativum*, peut exister chez un être dépourvu de tact et de tout sens, ainsi, aussi le tact peut exister chez un vivant qui est tout à fait dépourvu des sens autres que le toucher. Ce sont ces animaux qu'on appelle « imparfaits » parce qu'ils n'ont que ce seul sens. Par contre, tous les animaux ont le toucher. Le genre des puissances végétatives s'appelle végétatif ou *vegetativum*, c'est le genre auquel tous les corps vivants végétatifs, c'est dire que les plantes y participent ; c'est ce genre qu'on appelle partie de l'âme, faculté psychologique, ou département du pouvoir psychique. De tout ce qui a été dit ci-dessus résulte qu'il y a trois degrés de vivants. Le premier échelon de cette gradation vitale est celui des plantes ; le deuxième degré est celui des animaux inparfaits ; le troisième degré est celui des animaux parfaits. Ce sont ces animaux parfaits qui se déplacent eux-mêmes de lieu à lieu. Et ils ont les sens supérieurs au toucher, car tous ces sens impliquent l'imagination du lieu ou projection de la sensation au delà d'un milieu interne ou distance. Il est patent que le quatrième degré de vivants est le degré des animaux qui, outre les sens parfaits ou du distant, ont encore l'intellection de ces images qui caractérisent les animaux parfaits, de telle façon que l'intellection est inséparable des sens spéciaux, mais cenx-ci sont séparables de l'intellection.

85. Raison de la séparabilité respective de la végétation, du toucher, et des sens supérieurs au toucher ; cette raison est différée. — *h)* Aristote montre ce qu'il a traité et ce qu'il lui reste à traiter. Et il déclare que plus loin, dans le présent traité,

il se réserve de dire la raison de chacune des trois séparabilités qu'il vient d'énumérer, à savoir 1° celle de la végétation ; 2° celle du tact ; 3° celle des sens supérieurs. Les deux premières séparabilités, à savoir celle de la végétation et celle du toucher seront étudiées à la fin du présent livre deux (La troisième sera examinée à la fin du livre trois). Pour l'instant présent, il suffit de traiter le problème annoncé, à savoir, le problème de la preuve de la définition de l'âme. Or, il a été démontré que l'âme est le principe du vivre des actes qui définissent ces quatre genres de puissances psychologiques ou quatre degrés de vivants. On a prouvé de plus que la vie de chacun de ces degrés de vivants est respectivement différente de la vie des trois autres degrés de vivants, à savoir c'est par le genre végétatif de puissances que se distinguent les vivants du premier degré ou plantes. C'est par le genre des puissances vitales appelé sensitif que se distinguent les vivants du deuxième degré de vivants ou animaux en général. C'est par le genre de puissances dit intellectif que se distinguent tous les hommes ou vivants du quatrième degré de vivants. Enfin c'est par le genre de puissances animales appelé locomoteur que se trouvent distingués tous les animaux qui ont seulement les sens supérieurs au toucher, ou qui ont outre ces sens supérieurs le genre intellectif, lequel requiert les sens supérieurs au toucher.

LEÇON QUATRIÈME

86. Rapports que les genres de vie ont 1° entre eux ; 2° avec l'âme. — *a*) Aristote a établi ci-dessus que l'âme est le principe qui fait vivre des différents genres d'actes vitaux. En conséquence Aristote ici étudie quels rapports il y a entre l'âme et ces genres de facultés vitales comme aussi quel rapport il y a entre ces genres de facultés vitales. Et à cette étude il consacre deux parties.

Dans la première, il pose deux problèmes dont le premier est le suivant : Puisque l'âme qui est le principe qui fait vivre, est caractérisée par ce qu'elle assure les différents genres de puissances vitales énumérés, à savoir le genre végétatif, sensitif, locomoteur et intellectif, chacun de ces genres est-il par soi une âme, ou bien est-il une partie de l'âme ? Et il est clair que chez les êtres qui n'ont d'autre fonction vitale que celle de croître vers un terme adulte, et de s'assimiler par nutrition les aliments, comme c'est le cas pour les plantes, cette généralité des fonctions végétales s'identifie avec l'âme et est l'âme. Mais pour les êtres qui à la fois végètent et sentent, le genre des facultés végétatives est au contraire partie de l'âme, comme est partie de l'âme chacune des autres aptitudes aux fonctions psychologiques. La seconde question problématique vise le cas où chaque genre de puissances de l'âme est une partie de l'âme, comme c'est par exemple le cas quand tous les genres de puissances psychologiques se trouvent à la fois dans une seule âme. Ainsi en est-il pour l'âme humaine. Alors ces genres sont-ils des parties de l'âme de telle façon que la définition d'un genre est irréductible à la définition d'un autre genre, chaque genre étant donc bien différent des autres ? Ou bien, outre cette différence de définition bien tranchée, y a-t-il de plus une différence consistant en ce que chaque genre a pour sujet ou matière une partie séparée du corps, de telle façon que chacun ait à part sa localisation là où les autres n'ont pas la leur ? Dans l'hypothèse de la localisabilité une portion de l'organisme gîte le genre des facultés sensitives, une autre partie du corps loge le genre des fonctions appétitives, une troisième section du corps logerait le genre des facultés psychologiques de locomotion ; et ainsi, pour chaque genre de fonctions de l'âme, il y aurait comme l'enseignent certains philosophes, un logement ou cantonnement somatique propre pour chaque faculté psychique.

87. Séparabilité locale et séparabilité de raison. — *b*) Aristote résout les questions posées, et il tranche d'abord la seconde, puis, la première. Et tout d'abord il fait deux choses. En premier lieu, il résout de la seconde question la seconde partie, c'est-à-dire celle demandant si les parties de l'âme sont séparables par des localisations somatiques propres à chaque partie de l'âme. En second lieu, il résout de la même seconde question la première partie, c'est-à-dire celle demandant si les parties de l'âme sont séparables par des définitions respectivement propres à chaque partie de l'âme. Et résolvant ces questions il enseigne d'abord que, pour ce qui concerne certaines parties de l'âme, il est aisé de voir si elles sont séparables par le lieu, c'est-à-dire, par leur sujet, car il n'est pas difficile de voir si le puissant de chacune de ces puissances est ou non le même que le puissant des autres puissances ou si l'organe qui a une faculté vitale est le même que l'organe qui a telle autre faculté vitale. Mais, pour certaines autres facultés, cette même question est difficile à résoudre et reste de solution douteuse et problématique. Et pour faire voir que, pour certains actes vitaux, la question est sans difficulté de solution, Aristote emploie l'exemple de la plante et il dit : certains tronçons de plantes sectionnées, venant à rester séparés de la plante mutilée et à distance des autres tronçons, *se montrent en vie maintenue*. Et cette persistance vitale s'atteste par le fait que les boutures enlevées à une plante, sont greffées sur une autre, ou bien sont plantées, et ainsi greffées ou plantées elles se mettent à bourgeonner. Or, ce bourgeonnement ne se produit que pour autant que la vie persiste dans le tronçon. Et par conséquent c'est la preuve que l'âme existait comme principe faisant vivre en son entièreté toute la plante ; le végétal avant la section avait une âme qui existait comme une en acte mais comme multiple en puissance (puisque alors elle ne vivifiait qu'un seul végétal, mais était capable dès alors de vivifier les différents végétaux qu'ont constitués

ensuite les tronçons respectivement séparés l'un de l'autre). Car ce qui vient à se passer dans les phénomènes des corps bruts inanimés se passe de même dans les corps vivants, qui, à raison de l'infime de leur vie, ne nécessitent pas de spécification de leurs parties. Dans ce cas, de même que l'être d'un corps unique, l'âme est une en acte, et virtuellement elle est multiple. Elle est en potentiel d'informer plusieurs corps différents, chacun vivant d'une vie propre, tout juste, comme en physique des corps bruts, un échantillon est continu, c'est-à-dire, indivisé actuellement mais divisible en parties qui toutes seront de la qualité du tout. Chaque corps brut, en effet, étant continu se peut partager en fractions lesquelles seront homogènes au tout ou semblables au tout spécifiquement. C'est manifestement le cas pour l'air, l'eau et les corps minéraux. De là, il faut bien que, si les fractions d'un tout sont de même espèce l'une que l'autre, elles soient de plus spécifiquement de même que le tout; la forme spécifique se retrouve tout entière dans chaque fraction après leur sectionnement, comme elle était dans le tout avant sa division. Et il y a à cette permanence de la forme substantielle dans les tronçons la même raison qui fait que, dans l'ordre des êtres animés, la vie ne nécessite pas de notable diversité dans les parties du corps vivant des vivants rudimentaires, de telle sorte que l'âme trouve dans chaque segment ou tronçon les hétérogénies que requiert cette vie fruste et ainsi la vie se maintient dans chaque fragment du corps. Or, cette permanence de vie s'observe même chez les autres vivants que chez les plantes. Tel est le cas d'insectes qui sont coupés en morceaux; tels sont certains animaux dont chaque tronçon continue à vivre la vie dont vivait l'intégrité, et chaque secteur garde la sensation. Alors, cette permanence de sensibilité s'atteste par ce que le sentant se contracte si on le lèse. De même l'imagination locomotrice lui est conservée comme le prouve l'observation. Donc dans la seule et même portion apparaît le sens et la faculté locomotrice. De plus, si la sensation se

montre, l'imagination s'atteste pas là même. L'imagination n'est pas autre chose que le phénomène causé par le sens en acte, comme nous le dirons plus après. Or, l'observation révèle de même que, si le tronçon coupé a la sensibilité, il faut qu'il ait aussi l'appétition. Car nécessairement ce qui est senti ne peut pas ne pas être senti aussi comme agréable ou désagréable, et l'imagination percevant cet agréable ou ce pénible provoque respectivement la joie et la tristesse dans l'appétition du sens interne et la douleur et la jouissance dans l'appétition du sens externe. Il faut nécessairement que, si le sensible perçu est perçu comme convenant à notre organisme, il nous cause une délectation ; au contraire, s'il est perçu comme nuisible à notre organisme, il doit nous causer une peine. Là où il y a soit douleur soit délectation, il faut qu'il y ait désir de la délectation et répugnance pour ce qui est cause de peine, et qu'intérieurement nous ayons joie de la conscience de délectation et tristesse de la conscience de peine. Et où il y a désir, il faut délectation qui nous porte vers le bien présent comme le désir nous porte vers le bien absent. Dès lors il faut bien que la conséquence nécessaire du fait de la sensation chez une fraction tronçonnée du corps d'un animal ce soit l'appétition. Ainsi il apparaît manifestement que les genres végétatif, sensitif, appétitif et locomoteur se trouvent dans une fraction sectionnée du corps animal ; c'est la preuve que ces genres de puissances n'ont pas chacun leur secteur dans le corps de l'animal entier. Mais il est clair que certaines puissances psychologiques ont leur somatisme. Le sens de la vue évidemment n'est que dans l'œil ; l'audition n'est que dans l'oreille ; le goût n'est que dans la langue et le palais ; l'olfaction n'est que dans les narines. Mais le sens général que supposent ces cinq sens spéciaux est le toucher ; on l'appelle premier parce que présupposé par les autres sens. Ce sens du tactile est dans tout l'organisme entier de l'animal. Mais il semble qu'on doive hésiter à dire que la fantaisie existe dans chaque tronçon du corps de l'animal.

En effet, certains philosophes attribuent à la fantaisie une localisation dans une partie déterminée du corps. Mais cette hésitation doit se dissiper, car la fantaisie est de deux espèces : l'une, la fantaisie indéterminée se trouve dans les animaux qui ne projettent pas leur sensation à distance et qui sont appelés pour ce motif imparfaits, parce que sans mouvement naturel permettant de se déplacer d'un lieu vers l'autre imaginé distinctement. Mais les animaux qui sont dits parfaits ont cette imagination du distant et se meuvent en conséquence ainsi qu'il sera expliqué au troisième livre. Or, un organe à part dans une région déterminée du corps est requis pour cette fantaisie distincte. Cette nécessité d'un organe particulier tient à ce qu'il est indispensable d'avoir un organe spécialisé pour assurer la plus grande perfection et la plus grande détermination qui distinguent l'imagination précise ou parfaite, de l'imagination imparfaite ou générale. Sans cet organe spécial de la fantaisie formelle ou du distant, aucun acte de fantaisie parfaite n'est possible, tout juste comme aucun acte de vision n'est possible sans l'œil. — Ainsi on voit que la démonstration aristotélicienne établit que l'on peut sans hésiter résoudre la question de savoir s'il y a des facultés localisées dans un lieu déterminé du corps à l'exclusion des autres emplacements du corps.

c) Aristote montre pour quelle faculté de l'âme on pourrait être embarrassé de dire si cette partie de l'âme est ou non séparable localement. Et il dit que c'est pour l'intelligence qu'on pourrait hésiter. Il en est ainsi quel que soit le nom qu'on emploie pour désigner l'intelligence. Alors même qu'on l'appellerait faculté théorétisante ou spéculative, on n'a pas encore les éléments de solution pour trancher la question de cette séparabilité.

Car par ce qui a été dit jusqu'ici, on n'a pas encore de quoi montrer avec évidence si oui ou non l'intellect a dans le corps un lieu déterminé à part des autres organes, ou bien s'il s'exerce indistinctement partout dans le corps. Mais pour autant que l'examen superficiel qui est possible

au premier abord le permet, il semble manifestement que l'intelligence est une faculté psychologique qui a une séparabilité d'un autre genre que la séparabilité des autres facultés, et qu'ainsi l'intellect est d'une autre nature et d'une autre manière d'être que les autres facultés psychologiques. Oui, cette différence consiste en ce que l'intelligence est le seul genre de facultés psychologiques qui peut s'exercer à part des autres facultés, et cette locale séparabilité est d'un autre ordre que celle des autres genres de facultés parce que celle-ci va même jusqu'à permettre à ce genre de faculté de s'exercer sans organe corporel ; il y a donc entre ce genre et les autres la différence qui distingue des choses corruptibles les incorruptibles, car, n'ayant pas d'organe, l'intelligence est incorruptible puisque ce qui fait qu'une chose est corruptible c'est la matière ou le corps qui la constitue. Etant sans corps, l'intellect est donc sans corruptibilité. Mais que les autres facultés ne puissent s'exercer sans avoir un lieu, c'est-à-dire un organe ou corps, cela ne souffre aucune difficulté, ne donne lieu à aucun doute : cela résulte de ce qui a été dit.

d) Aristote montre que les facultés de l'âme sont définissables par des définitions dont aucune n'est réductible à l'une des autres. La définition de chaque puissance psychologique s'établit en énonçant l'acte qui la définit. Donc, si l'acte est irréductible à aucun des autres actes psychologiques, ce sera la preuve que la puissance que définit cet acte est elle aussi irréductible aux autres puissances. Et c'est le motif pour lequel Aristote dit que autre est la définition du genre sensitif des puissances, autre la définition du genre de la croyance, c'est-à-dire de l'opinion ou de l'intellect. Cela veut dire : autre est la définition de la puissance spéculative, autre celle de la puissance sensitive, car l'acte de sentir est irréductible à l'acte de l'opinion ou de l'intellect, et ainsi de suite l'irréductibilité de chaque acte psychologique aux autres espèces d'actes psychologiques prouve que la définition de chaque puissance psychologique

est irréductible à la définition d'une autre puissance psychologique.

88. Une des puissances de l'âme est-elle par soi une âme ? — *e*) Aristote résout maintenant la question posée d'abord (*a*) et il dit que ce qui établit une différence entre les animés c'est que certains d'entre eux ont tous les genres de puissances susdites. Certains autres animaux n'ont que quelques-unes des dites facultés; enfin d'autres puissances encore n'ont qu'une seule faculté. Or, tous les animés qui n'ont qu'une seule des facultés psychologiques, identifient avec l'âme cette faculté psychologique unique. Mais pour les animaux, ils ont plusieurs facultés psychologiques : chacune des parties de l'âme s'identifie avec chacune de ces facultés; de plus, l'âme totale dans ce cas sera désignée par le nom qui convient à la partie d'âme qui est la plus noble des parties de l'âme. Cette partie dénominatrice de l'âme sera selon l'occurrence la partie sensitive si l'âme sensitive ou faculté ou âme sensitive est la partie la plus élevée; ce sera au contraire la faculté intellectuelle ou âme intelligente qui sera l'âme si cette puissance est la plus élevée de l'animal. Nous nous réservons de ne pas dire maintenant mais de faire connaître plus tard pourquoi certains animés n'ont qu'une seule faculté ou un seul genre de facultés, pourquoi certains autres animés, ont certaines facultés psychologiques sans les avoir toutes et enfin pourquoi certains vivants ont toutes les facultés. Et comme cela se passe pour les puissances de l'âme, ainsi on a la même distinction à faire entre un seul sens, plusieurs sens et tous les sens. Certains animés, en effet, ont tous les sens ; c'est le cas pour les animaux parfaits ; certains autres animaux ont certains sens sans les avoir tous : par exemple, la taupe a tous les sens à l'exception de la vue. Enfin certains autres animaux n'ont de tous les sens que le seul et unique sens qui leur est indispensable toujours, c'est-à-dire qu'ils n'ont que le seul sens qui est

par-dessus tout vivifiant, à savoir le sens tactile ; ce sont les animaux dits pour ce motif « animaux imparfaits ». Mais ce texte d'Aristote peut être compris dans un autre sens. Alors il signifie que plus haut ayant établi comment les parties de l'âme ne sont pas séparables les unes des autres dans chaque tronçon de sectionné animé, la même raison vaut pour établir que dans divers animés entiers ces facultés sont inséparablement le fait d'un même agent ou sujet, car si un quelconque des animés a la faculté, il aura inséparablement les autres que nous avons établies être solidaires dans les tronçons d'animés. Par exemple, si un animal a la sensation, il aura aussi l'imagination indistincte ; s'il a la sensation, il aura la végétation ; s'il a l'imagination distincte, il a la locomotion ainsi que la sensation et la végétation, il a en plus l'imagination indistincte. Enfin si un animal a la raison, il aura toutes les facultés psychologiques. Et c'est cette inséparabilité qu'affirme alors le texte aristotélicien.

89. Définition de l'âme en manière de conclusion de syllogisme. — Ayant démontré en manière de proposition que l'âme est premier principe qui fait vivre le corps, Aristote la reprend en conclusion de syllogisme prouvant la définition signalée ci-dessus pour l'âme. Et à ce sujet il fait deux choses : premièrement, il établit cette conclusion. Deuxièmement, il en tire comme d'un théorème démontré plusieurs vérités en manière de corollaires. — Au sujet de sa première tâche voici son syllogisme. Il y a deux choses qui nous font dire que par elles une existence se réalise, ou une action s'opère, à savoir l'une de ces deux choses est ce qui donne l'être premier et alors joue le rôle de forme ; l'autre chose est ce qui reçoit l'être premier et c'est la matière. — Mais l'âme est ce par quoi nos corps vivants ont leur être premier ; alors que c'est par deux choses que vivent nos corps vivants, l'une est le corps, l'autre l'âme qui le fait vivant. Donc l'âme est la forme du

corps vivant. Et cette conclusion de syllogisme est la proposition établie précédemment comme jugement : l'âme est l'acte premier d'un corps physique qui a la vie en puissance. — Il est clair que la mineure de ce syllogisme est une certaine définition de l'âme, à savoir celle-ci : « L'âme est le premier principe qui fait que nous vivons ». Au sujet de cette démonstration syllogistique, Aristote fait quatre choses. D'abord, il pose une majeure qui revient à ceci : ce par quoi nous vivons s'entend dans deux sens, à savoir, dans un premier sens, comme forme, et dans un second sens, comme matière. De même aussi, ce qui nous fait savoir est entendu dans deux sens, un des deux sens c'est la forme ou adjectivant, c'est la science qui rend savante l'âme ; le second sens c'est la matière qui reçoit comme substantif cette adjectivation, c'est l'âme rendue savante par la science. L'âme est la matière qui subit cette qualification. Un autre exemple est celui de la santé : ce qui fait que nous sommes sains est double. De ces principes de santé, l'un c'est la santé ; l'autre est soit la partie du corps qui a la santé, soit tout le corps sain. Dans l'un et l'autre de ces deux exemples, un des principes intervient en qualité d'adjectivant, c'est la forme, et un autre en qualité d'adjectivé, c'est le sujet ou substantif : on l'appelle la matière. Car la science et la santé font acte d'adjectifs ; ils viennent déterminer leur substantif respectif en l'adjectivant, et ainsi ils sont formes ; à savoir la science est forme de l'âme en tant que celle-ci est susceptible d'être adjectivée par l'adjectif savant ; c'est donc l'acte de l'être scientifique ou de cette faculté psychologique qui peut devenir savante par l'instruction ; de son côté, la santé est la forme du corps en tant que celui-ci est en puissance d'être sain ou malade, comme l'esprit est de sa nature susceptible d'être cultivé ou laissé dans l'ignorance. C'est pourquoi Aristote emploie les mots « *sanifiable* et *susceptible d'instruction* ou *enseignable* » ; par ces mots il affirme que les sujets des formes respectivement science et santé doivent être positivement capables de rece-

voir la santé ou la science. La matière est donc l'aptitude d'un sujet à une forme déterminée. — Toujours le propre des principes actifs d'adjectivation, c'est-à-dire des formes qui adjectivent les principes passifs d'adjectivation ou la matière, c'est de se montrer dans un être qui n'est pas quelconque mais est le patient destiné et disposé à cette adjectivation ; il faut qu'il en soit capable, étant en puissance positivement de recevoir de cet agent de qualification appelé forme les déterminations qu'elle fournit. Il doit être virtuellement ménagé pour acquérir à l'état adjectivé cet adjectif, c'est-à-dire la forme que le principe actif donne au principe passif en lui faisant subir une qualification. En second lieu, Aristote prend pour thèse la mineure du syllogisme ; et il dit que l'âme est le premier principe qui nous fait vivre et sentir, et nous mouvoir, et intelliger. Or, ces quatre actes vitaux dont il a été parlé plus haut se rapportent aux quatre genres de vivants étudiés précédemment. – L'acte de vivre en effet est attribué par Aristote au principe végétatif, car plus haut il avait dit que vivre est attribué à tous les corps vivants à raison de ce qu'ils ont ce principe ou genre de faculté, appelé genre végétatif. Il faut savoir en effet que, bien que deux principes nous fassent sains, l'un, principe actif, est la santé, l'autre, principe passif, le corps dont on affirme la santé, néanmoins la santé est le premier principe, car il implique la santé actuelle ; l'autre n'est pas premier principe, car il n'implique pas la santé, tout corps n'étant pas sain actuellement; mais la santé est un prédicat possible du corps. Et de même, la science est le premier principe qui nous fait déclarer savant, car l'âme qu'affecte la science ne suffit pas à elle seule pour être savant ; tous les pourvus de l'âme intellectuelle ne sont pas savants ; on n'est savant que pour autant que le substantif « âme » soit adjectivé par l'adjectif « savant ». De même, appliquant ces exemples, le corps ne nous suffit pas pour être vivants; nous n'avons la vie que pour autant que le corps est animé, et c'est le motif pour lequel Aristote dit ici : *« l'âme »* est ce

par quoi tout d'abord nous vivons, nous sentons et avons les autres actes vitaux. Elle est donc premier principe. En troisième lieu, Aristote exprime la conclusion du syllogisme, qui débute aux mots « *puisque le principe de vie qui nous fait vivre* » et ainsi de suite. Ce syllogisme finit ici. Aristote montre comment l'âme, d'après ce qui précède, se définit par conclusion en tant qu'elle est un premier principe ou raison de vie, ou un spécifiant de la notion générale de corps pour en faire une notion spéciale de corps animé ou vivant. L'âme n'est pas un principe second ou spécifié, ni un sujet de prédicat auquel on attribue une adjectivation. Ce n'est pas une matière. Quatrièmement, Aristote montre que la conclusion suit les prémisses. Il ne semblait pas au premier abord plus conséquent de dire : « L'âme est forme », que de dire « l'âme est matière et c'est le corps qui est forme ». En effet, corps et âme sont les principes de vie et il n'apparaissait pas que l'âme est premier principe de vie. C'est pourquoi, pour terminer cette démonstration, Aristote ajoute cet épilogue. Etant donné que la substance s'affirme, comme nous l'avons vu, de trois façons, à savoir : 1° de la matière ; 2° de la forme ; 3° de la matière unie à la forme pour former le composé, sachant que de ces trois affirmabilités de la substance il y en a une qui s'appelle la matière et qui est la puissance, une autre est la forme ou le spécifiant et c'est elle qui actue ou est l'être informant, enfin la troisième est le composé des deux précédentes et est l'animé, il suit que le corps n'est pas l'acte de l'âme, mais, manifestement, c'est l'âme qui est l'acte d'un certain corps, car le corps est en puissance d'être rendu corps animé et c'est l'âme qui le rend tel. Et dès lors, puisqu'il résulte de la précédente démonstration qu'il faut bien que ce soit le corps ou l'âme qui soit le spécifiant, puisque d'ailleurs le corps ne peut être le spécifiant de l'âme, il s'ensuit que l'âme est la forme du corps.

90. Corollaires de la démonstration. — *g*) Aristote tire des conclusions de la précédente démonstration. Et la première est que c'est à bon droit que certains ont émis l'opinion que l'âme n'est pas possible sans corps, et que l'âme n'est pas un corps. Et qu'elle ne soit pas corps, cela résulte de ce qu'elle n'est pas matière. Mais elle est quelque chose d'un corps, car on l'a démontré, elle est acte d'un corps. Et parce que tout acte est dans celui dont il est acte, Aristote en conclut : « Le corps est l'habitat de l'âme : elle est où est le corps ».

h) Voici la seconde conclusion tirée par Aristote en manière de corollaire : c'est que l'âme est dans un corps, et elle est dans un corps qualifié, à savoir dans tel corps et non dans n'importe quel corps en général ; à savoir elle est dans un corps physique organique ; et cela nous écarte tout à fait de ce que disaient les anciens physiciens, au sujet du mode d'union du corps et de l'âme ; car le mode d'union du corps à l'âme et le fait de cette union étaient laissés indéterminés par ces anciens : ils ne précisaient ni le corps où est l'âme, ni la qualité de ce corps. Or, la réalité est non conforme à l'ancienne physique mais conforme à ce que dit ici Aristote, car l'âme est dans un corps déterminé. En effet, on ne peut pas voir que l'âme rende vivant un corps quelconque ; elle rend toujours vivant un corps certain et qualifié. Et cela se comprend parce que cela arrive en conformité avec la démonstration du théorème ci-dessus. En effet, le propre d'un acte c'est de se faire de façon à actuer une m tière propre et déterminée ; un spécifiant ne peut spécifier n'importe quel spécifiable mais seulement le spécifiable qui est approprié à être spécifié par ce spécifiant-là. Appliquant à l'âme ce qui vient d'être dit de l'acte, puisqu'elle est un acte, il faut bien que l'âme anime un corps certain et approprié à cette spécification qu'est la vie. Pour terminer, Aristote conclut ce corollaire en disant : l'âme est un certain acte puisqu'elle est l'acte d'un sujet approprié. De plus, c'est le principe qui donne sa spécifica-

tion à un sujet qui a un être qualifié, à savoir elle spécifie le sujet qui a pour être de pouvoir poser les actes vitaux.

LEÇON CINQUIÈME

91. Psychologie spéciale. — *a*) Aristote, après avoir défini l'âme en général, en vient maintenant à donner sa théorie des parties de l'âme ou de la psychologie spéciale. Or, l'âme n'a de parties que dans le sens où un potentat ayant la puissance d'exercer plusieurs espèces d'actes, chaque espèce d'actes caractérise un département de son pouvoir. Donc donner sa théorie des puissances de l'âme c'est donner sa théorie de chacune des puissances psychologiques. D'ailleurs, cette psychologie spéciale se partage en deux sections. Dans la première, Aristote enseigne sa théorie générale donnant la définition générale ou essence de chacune, et se bornant à les distinguer chacune des autres. Dans la deuxième, il enseigne sa théorie de chaque faculté, ne se bornant pas à en donner l'essence ou définition claire et distincte, mais en traitant en outre des propriétés de chacune. La première se subdivise en deux sous-sections. Or, la première de ces sous-sections est consacrée à distinguer chaque puissance des autres. Dans la seconde, Aristote traite de la théorie qu'il y a lieu de donner de chaque faculté, et de la manière d'établir cette théorie ainsi que de la méthode à suivre pour cela. Et d'abord il solutionne deux questions. La première distingue l'une de l'autre les facultés. La seconde montre quel rapport il y a entre la définition générale de l'âme et les susdites parties de l'âme. La première question en comporte deux autres. Premièrement, celle de l'énumération des facultés de l'âme ; secondement, celle de leur mode de consécution ou de dépendance. Or, Aristote traite la première en disant : des puissances psychologiques citées plus haut il y a des ensembles complets, tels sont les assortiments que possèdent

les hommes, chacun ayant toutes les puissances psychologiques. D'autres assortiments sont moyens, tels sont les assortiments des animaux non humains, chacun de ces animaux, sans avoir toutes les puissances, en a plus d'une. Enfin il y a des êtres, et ce sont les plantes, qui n'ont qu'une seule des facultés psychologiques susdites. Or, comme plus haut Aristote n'avait pas appelé ces facultés en se servant du mot puissances mais les avait toujours désignées par le mot « parties » de l'âme », il a soin de dire ici que ce qu'il désigne ici par parties est tout juste ce qu'il a appelé parties de l'âme jusqu'à présent. Et de ces facultés il y a cinq genres, à savoir le genre végétatif, le sensitif, l'appétitif, le locomotif, l'intellectif.

92. Distinction et nombre des genres de puissances de l'âme. — Il faut ici résoudre deux problèmes. Premièrement, pourquoi distinguer ici cinq genres de puissances, et spécialement pourquoi ne pas en distinguer trois, étant donné qu'on a coutume de dire qu'il y a une âme triple, à savoir 1° végétative, 2° sensitive, 3° raisonnable ? — Deuxièmement, pourquoi faut-il qu'Aristote ici distingue cinq genres de puissances, alors que plus haut il a posé quatre degrés de vivants seulement ? — Au sujet du premier problème, il faut savoir que chaque pouvoir n'a de sens que moyennant d'être défini par l'acte caractéristique de cette puissance. Dès lors, la puissance opérative sera définissable par l'acte qui est une opération, ou un agir, et la puissance passive le sera par l'acte qui est un subir ou acte de passion. Or, les puissances de vivre sont du genre des facultés opératives et non de celui des passives, car toute forme se caractérise par ce qu'elle n'a pas d'autres actions que des actions opératives sans actions de subir, et l'âme est dans ce cas puisqu'elle est forme. Donc c'est après les divers agirs psychologiques et non d'après les subirs que doivent se formuler les définitions respectives de chaque faculté psychologique. L'opération

psychologique est en réalité l'opération de la chose vivante. On sait qu'à chaque chose appartient une opération caractéristique de cette chose, et que cette opération est à l'avenant de ce que l'être de cette chose agissante se trouve être ; on sait de plus qu'il en est ainsi parce que chaque chose est agissante dans la mesure de son être.

Puisqu'il en est ainsi, il faut donner la théorie des actes psychologiques d'après ce qu'on trouve opéré par les choses vivantes. Or, les vivants inférieurs dont l'âme est l'acte et dont nous faisons l'objet de la présente étude ont un double être. L'un de ces deux êtres est l'être matériel : c'est l'être qui leur est commun avec les autres choses matérielles. L'autre de ces deux êtres, est l'être spirituel ou non matériel ; cet être immatériel leur est commun avec les substances supérieures aux corps bruts : ceux-ci sont les substances inférieures. Il y a d'ailleurs entre l'un et l'autre de ces deux êtres respectivement être matériel et être immatériel, une différence que voici : l'être matériel de chaque chose est ainsi nommé à raison de ce qu'elle est matière et que chaque matière se limite à ce qu'elle est. Par son être matériel, la pierre que voici n'est rien que son être à elle. Mais selon son être immatériel elle est étendue et en quelque sorte sans raison de s'arrêter aussi longtemps qu'il n'y a pas limite faute d'avoir seulement sa matière ; la chose est non seulement ce qu'elle est, mais aussi elle est à certains égards la chose autre qu'elle même ou du dehors de soi. De là vient que dans les substances supérieures leur immatériel se retrouve à certains égards toute chose ; tout juste ainsi sont les causes universellement capables de produire tous les effets de cette cause. Ceux-ci se trouvent déjà à titre de possibilités dans leur cause. Or, cet être immatériel a deux degrés dans ces êtres vivants inférieurs. Ils ont deux êtres ou un être double. Car l'un est à tous égards immatériel, et ce dernier est l'être intelligible. Dans l'intellect de celui qui intellige, les choses en effet se trouvent abstraites de leurs matières aussi bien que de leurs condi-

tions individuantes matérielles, ainsi que sans localisation organique.

L'être sensible est intermédiaire entre les deux êtres respectivement brut et intelligible que nous venons de citer. Car, dans les sens, la chose connue a un être dépouillé de l'être brut que la matière connue a en dehors du sens. Mais, dans les sens, la chose connue a encore les conditions matérielles individuantes, et elle n'est pas exempte de la localisation organique dans le corps du connaissant. En effet, l'objet du sens est de connaître les particularités, et l'objet de l'intellect est de connaître les généralités. Et c'est relativement à ces deux êtres respectivement sensible et intelligible que, dans son troisième livre, Aristote déclare que l'âme est à certains égards tout ce qui existe, car elle est en puissance de connaître tout ce qui est, le particulier par le sens, le général par l'intellect. Or tout ce qui est connu est dans le connaissant d'une certaine façon. Les opérations qui compètent au corps vivant en opérant sur l'être matériel sont les opérations qui sont attribuées à l'âme végétative. Et encore que ces opérations aient chez ces inanimés le même objectif que dans les êtres inanimés, à savoir de se procurer l'être et de le conserver, néanmoins dans les êtres inanimés cela a lieu par un mode moindre et plus vulgaire, et dans les êtres vivants par un processus plus relevé et plus noblement situé dans la hiérarchie des êtres. Des corps inanimés, en effet, acquièrent et conservent leur être en le recevant d'un agent extérieur à eux. Au contraire, les corps vivants étant animés reçoivent l'être non d'un agent extrinsèque mais d'un agent intrinsèque qui est constitué par la semence génératrice, et ils sont conservés à l'existence par la vertu assimilatrice. Celle-ci constitue une aptitude intrinsèque active de tout organisme assimilant. — C'est en effet visiblement le propre des vivants de se mouvoir par mouvements dont ils sont eux-mêmes les agents. Or, les opérations qui sont attribuées aux choses vivantes et qui opèrent sur l'être tout à fait immatériel

concernent la partie intellective de l'âme. Au contraire, les opérations qui opèrent sur l'être moyen, que nous avons défini entre l'être spirituel et l'être matériel, sont attribuées à la partie sensitive. Et c'est selon ce triple être matériel, moyen et spirituel, qu'est distinguée communément la triple âme, respectivement la végétative, la sensible et la rationnelle. Mais, comme tout être réalisé est selon une forme certaine, c'est-à-dire est plus déterminé que l'idée la plus générale d'être, il faut nécessairement que l'être sensible existe selon une forme sensible, et que l'être intelligible existe selon une forme intelligible. — De chaque forme ou détermination d'être suit nécessairement une certaine inclination ou appétition due à cette détermination de l'être. Et de cette tendance suit l'opération qui achemine vers le terme ainsi recherché. De même en physique la détermination ou forme de l'être qui précise l'idée générale de l'être dense, et en fait l'être moins dense que tout ambiant, c'est-à-dire par définition le feu, a pour conséquence une tendance, celle qui, sous le nom de force ascensionnelle, soulève le corps le moins dense immergé dans un milieu plus dense que l'immergé ; de là, de l'hypothèse ou forme sur la plus grande densité de l'immergeant, résulte la tendance ou force qui cherche à soulever l'immergé, et de cette cause d'accélération ou force ascensionnelle résulte l'accélération ou changement de vitesse de l'immergé qui se met à se diriger vers le zénith ; c'est cette force ascensionnelle due à la moindre densité de l'immergé qui le fait appeler feu ou absolument léger, et de cette appétition ou force ascensionnelle vient l'ascension ou opération qui fait quitter les bas-fonds et s'acheminer vers les hauteurs. De la détermination que constitue la forme tant intelligible que sensible, vient une appétition ou tendance. Celle-ci est une inclination qui est soit appétition sensible ou tendance sensible, soit inclination intelligible ou appétition intelligible, tout juste comme l'accélération qui exécute la mise en mouvement due à la force ascensionnelle s'appelle appétition brute ou

des corps inertes. Or de l'appétition suit l'opération qui constitue un mouvement local. Et telle est la raison qui a fait qu'on a dû énumérer cinq genres de puissances (trois selon ces trois êtres, respectivement infime, moyen et suprême, un selon l'appétition qui suit les spirituels moyen et suprême et un selon l'exécution de la tendance imaginative): telle est la solution du premier problème. — Pour solutionner le second, il faut savoir que, plus haut, Aristote ayant en vue de montrer que l'âme est le premier principe du vivre chez tous les corps vivants, a distingué le fait de vivre selon les degrés de vivants et non pas selon les opérations de vie qui caractérisent les cinq genres de puissances ici considérées. Or, le genre appétitif ne distingue pas un degré de vivants, car l'appétition étant nécessairement le fruit de la connaissance, tout connaissant caractérisé par un genre de puissances cognitives a nécessairement le genre appétitif et ainsi d'après ce qui précède il est démontré qu'après cette suppression du genre appétitif les cinq genres de puissances se réduisent à quatre caractéristiques des quatre degrés de vivants.

93. Ordre successif entre ces genres de puissances. — *b*) Aristote montre comment les susdites puissances sont présupposées les unes par les autres dans un ordre de consécution obligée, et c'est l'explication du texte de tantôt où il disait que certains corps vivants ont toutes les puissances vitales, certains autres corps vivants n'ont que quelques puissances et certains autres corps n'ont qu'une seule puissance vitale. Ici il faut avoir en vue que, pour qu'une chose soit déclarée parfaite, il faut qu'elle n'ait aucune lacune dans les degrés de perfection, mais que par continuité la réalité présente tour à tour les degrés de perperfection depuis le moindre jusqu'au plus grand sans en omettre un seul.

C'est aussi pourquoi Aristote, au huitième livre des métaphysiques, assimile les réalités des choses individuelles aux

nombres. Ceux-ci sont des réalités abstraites. — En effet, de même que c'est graduellement que d'une façon continue la quantité spécifiée par le nombre se parfait à mesure que ce nombre s'élève par l'adjonction de l'unité, chaque unité ajoutée créant une spécification nouvelle plus parfaite de la quantité, ainsi, dans la nature des réalités concrètes, nous voyons que c'est par le moindre en passant par tous les intermédiaires que s'atteint le suprême. De là vient que, dans les corps vivants, il y a des vivants, à savoir les plantes, qui n'ont qu'un seul des genres dits, à savoir le seul genre végétatif. C'est ce genre dont l'existence se rencontre nécessairement dans tous les vivants matériels, car c'est à ce genre que sont attribués tous les actes opératoires qui opèrent sur l'être matériel. A d'autres corps vivants il appartient d'avoir le genre sensitif et le végétatif. Si le sensitif existe, il entraîne nécessairement l'existence de l'appétitif qui constitue un troisième genre. — Et ce genre se partage en trois facultés, à savoir la faculté de désirer qui constitue la puissance concupiscible ; une deuxième faculté est celle de s'irriter qui constitue la puissance irascible ; ces deux dernières constituent des puissances appétitives relevant de la faculté connaissante appelée sens ou sensitive. Ces deux puissances, l'irascible et la concupiscible, sont en effet la résultante et la conséquence obligée de la connaissance sensible. La troisième appétition est la volonté. Celle-ci est l'appétit consécutif nécessaire de la connaissance de l'intellect et est appelée pour ce motif appétit intellectuel. L'universalité de l'appétit chez tous les animaux est une thèse qu'Aristote établit par deux arguments dont voici le premier : Tous les animaux ont pour le moins un sens, à savoir, le tact. Or, tous ceux qui ont le sens ont par le fait même la joie et la douleur, la délectation et la peine.

La joie et la tristesse se différencient de la délectation et de la peine en ce que joie et tristesse sont le fait de la fantaisie interne ou distincte, et la douleur et la peine sont

le fait de la fantaisie confuse, c'est-à-dire répandue indistinctement dans tout le corps et non pas seulement dans le centre ou télencéphale, et ainsi la tristesse et la joie sont les conséquents de la connaissance indistincte ou périphérique, c'est-à-dire du sens externe; la douleur et la délectation sont les facteurs de la connaissance générale ou du tact périphérique. Mais l'interne nécessite principalement l'externe, c'est-à-dire que s'il y a tristesse ou joie intérieurement, il faut qu'il y ait eu extérieurement un attristant et un réjouissant. Or, cet attristant externe ne peut être qu'un douloureux pour les sens externes, et le réjouissant externe ne peut être qu'un délectant. Il faut en effet que ce que le tact ressent soit apprécié par lui comme flattant le sens ou le contrariant; dans le premier cas, il en résulte délectation et, dans le second, peine ou douleur. Or, tous ceux auxquels advient quelque délectation, doivent en contracter la concupiscence. Celle-ci est l'appétit du délectable. De même, quiconque ressent une peine doit en subir une répugnance : celle-ci est l'horreur du pénible. Donc, de proche en proche, dans cette suite le premier chaînon est relié au dernier, et les animaux ayant tous le toucher il faut en conclure qu'ils ont tous l'appétit La seconde raison que pose Aristote pour établir le même point suit :

c) La voici. Tous les animaux ont un sens pour discerner leur aliment, à savoir, c'est le sens du toucher qui joue ce rôle de discernant de l'aliment. Et puisque tout animal doit se nourrir en s'incorporant l'aliment, ainsi qu'on l'a déjà dit, il faut en conséquence que tout animal ait le sens du tact par lequel il perçoit l'aliment qui lui convient. Que le toucher soit un sens de l'aliment c'est ce qui apparaît clairement ; de même en effet que les corps vivants sont constitués par les quatre éléments caractérisés par les forces d'expansion et de rigidité ou l'absence de ces forces, respectivement la fluidité et la non-expansion, ainsi aussi l'aliment qui nourrit les animaux est lui aussi constitué des mêmes quatre éléments ou qualités des forces systématiques. Celles-

ci lient les ensembles de points matériels. Cela veut dire que les animaux ne se nourrissent ni de couleur ni de son ni de parfum ni d'aucun autre sensible mais des sensibles du tact, moyenne des quatre éléments; ou bien, si l'animal se nourrit de ces autres sensibles, ce n'est qu'accidentellement, c'est-à-dire que le sensible tactile est alors coloré, odorant, sonore. Mais il n'est aliment qu'à raison de ses éléments, c'est-à-dire de ses qualités tangibles, et le tact est l'appréciateur de ces qualités tactiles ou élémentaires. « *Mais des autres sensibles* », c'est-à-dire non tactiles, les corps vivants ne se peuvent nourrir si ce n'est accidentellement en tant que joints aux tangibles. Le son, l'odeur et la couleur, en effet, ne contribuent en rien comme son, comme odeur, comme couleur à rendre alimentaire un produit, mais l'aliment n'est aliment qu'à raison que ces colorés, odorants et sonores sont des corps, c'est-à-dire doués des qualités tangibles caractéristiques des corps, la solidité, la fluidité, l'expansion volumétrique et la liquidité de volume. — La dilution ou dissolution dans la salive qui est essentielle à la saveur est une fluidité non expansive, c'est donc un des tangibles, et ainsi le goût exigeant cette qualité tangible qui s'appelle la fluidité non expansive ou liquidité est à ce titre une espèce de toucher. Et ainsi il apparaît bien que tous les animaux ont le sens de l'aliment ; or, tous ceux qui ont le sens de l'aliment ont le sens de la faim et de la soif, et ces deux sentiments de besoins sont deux formes de la concupiscence qui pousse à souhaiter des aliments, la faim est l'avidité à souhaiter ce qui a la qualité sensible de rigidité et d'expansion ou de chaleur ; et ces deux qualités tactiles caractérisent l'aliment, la soif est le souhait de ce qui est fluide et liquide ou non expansif, c'est-à-dire froid ou non gazeux, et c'est ce fluide non gazeux qu'on appelle boisson. — La saveur est, elle, une certaine délectation que procure la nourriture solide ou la boisson ; la saveur de l'objet délectable marque que dans l'aliment il y a une convenable proportion tempérant entre les qualités extrêmes

d'expansion et de non-expansion, et faisant régner une heureuse moyenne convenablement éloignée d'une rigidité infinie et d'une consistance nulle, ou fluidité parfaite. De là suit que la saveur se bornant à l'agrément des aliments a un rôle de condiment favorisant l'alimentation plutôt qu'un rôle de moyen indispensable et d'agent nécessaire à l'alimentation. Ainsi se trouve établi que partout où il y a sens il y a aussi appétit. Mais c'est plus tard que nous dirons les rapports qui lient la fantaisie à la faculté appétitive et au genre des facultés sensibles. Certains animaux ont encore en plus de ces trois genres respectivement végétatif, sensitif et appétitif un quatrième, à savoir le genre de la faculté locomotrice. A ces quatre genres s'ajoute pour certains autres animaux, à savoir pour les hommes, un cinquième genre, celui des facultés intellectuelles, c'est l'intelligence qui étant immatérielle constitue à elle seule tout son genre. Il faut aussi reconnaître cette faculté aux êtres qui auraient la même dignité que l'homme ou une dignité plus grande encore que celle de l'homme. De fait on trouve des êtres supérieurs à l'homme et ces êtres supérieurs à l'homme ont l'intellect, ce sont les purs esprits ou substances séparées, c'est-à-dire indépendantes de tout corps. Ce serait aussi le cas pour les substances célestes qui, occupant tout l'espace, seraient incorruptibles faute de pouvoir subir un changement de place. Mais l'existence de ces êtres animés célestes corporels est problématique. Quoi qu'il en soit, dans les vivants corporels, réserve faite de ces immortels incertains, tous les mortels sont tels que nul autre genre de corporels, sauf l'homme, n'a le genre intellectif. En effet, puisque l'intellect n'a aucun organe corporel, les intellectuels, c'est-à-dire ceux qui ont l'intelligence, ne peuvent se diversifier d'après la diversification des organes. Ainsi se diversifient les organisés d'après les différentes espèces de fonctions que rendent respectivement les spécifications de structure et de dispo-

sitifs qui les approprient à l'exécution des différentes opérations.

94. Rapport entre la définition de la psychologie générale et les définitions de psychologie spéciale. — *d)* Aristote montre comment la susdite définition de l'âme se peut harmoniser à chacune des facultés que nous venons d'examiner. Et pour le comprendre, il faut savoir que Platon a pour thèse de faire que les universaux ou abstraits seraient des concrets, c'est-à-dire des substances séparées des contingences et existant comme réalités. Mais lorsque les êtres universaux en présupposent un autre, Platon ne posait pas en thèse qu'il y a une idée commune au présupposant et au présupposé. C'est par exemple le cas dans les nombres et les figures, et les polygones fermés. — Chaque nombre et chaque figure présuppose celle qui a un nombre d'éléments moindre d'une unité. Par exemple le carré suppose le triangle et le nombre quatre présuppose trois. C'est pourquoi Platon n'enseigne pas qu'il y a une idée générale du nombre, ou définition de ce qui est commun à tous les nombres et qui serait en outre de la définition qui n'est vraie que de chaque nombre. Il a cependant enseigné qu'il y a une idée d'homme qui a pour objet l'humanité telle qu'elle est en dehors de l'existence des hommes. La raison de cette différence c'est que les quantités spécifiées par les nombres ont de ces nombres une spécification qui leur vaut à chacun sa place marquée dans la série ordinale des nombres spécifiés. Et ainsi la première de ces quantités spécifiées, c'est-à-dire deux, est la cause de tous les chiffres plus grands que deux. C'est la première dualité. De là suit que, puisque la première dualité est la cause de toutes les quantités plus grandes que deux, elles n'ont pas besoin d'autre idée générale que celle de deux pour définir tous les nombres, chacun dans son espèce. La même raison vaut pour la géométrie et ainsi pour le triangle qui est l'élément de tout polygome fermé. Car il en va de

chaque figure polygonale comme de chaque nombre, à savoir que la figure d'un certain nombre spécifié de côtés présuppose une figure de ce nombre de côtés diminué d'une unité ; le triangle est en puissance dans le quadrilatère et en est un élément, comme le quadrilatère étant élément du du pentagone est présupposé par le pentagone.

Aristote en effet dit que, selon l'évidence, il y a une définition de l'âme, laquelle définition est abstraite et non concrète, ainsi il y a une définition de la figure, laquelle définition de la figure est abstraite et non concrète. Car, de même que parmi les figures il n'y a aucune figure concrète qui serait une réalité en dehors du triangle et des figures que présuppose le triangle, et qui augmentent chacune d'une unité le nombre croissant de leurs côtés, ainsi, dans la question qui nous occupe, on ne peut admettre que l'on puisse avoir concrètement une âme qui serait séparée et différente des facultés énumérées. Mais bien qu'il n'y ait pas une seule figure polygonale existant concrètement et séparément des figures polygonales à partir du triangle et cela du propre aveu des platoniciens, alors que ceux-ci ont pour thèse que les types spécifiques ou universels existent comme réalités concrètes. Néanmoins on peut formuler une définition commune qui est vraie de chaque figure et de toutes, sans être propre à aucune en particulier; c'est aussi le cas pour les âmes. Toutes admettent une définition commune. Et par conséquent il serait dérisoire de chercher une définition commune aussi bien pour les âmes que pour les choses autres que l'âme, et de vouloir que cette définition commune ne serait pas vraie d'une certaine âme en particulier qui existerait concrètement dans la réalisation des choses de la nature. Il ne serait pas non plus admissible de rechercher une définition de l'âme propre à chaque espèce d'âme, et de négliger de formuler une définition qui serait commune à toutes les âmes. Donc, il ne faut ni s'abstenir d'une définition générale de toutes les âmes, ni formuler cette définition générale de toutes les âmes en termes tels

qu'on ne puisse l'affirmer de chaque âme en particulier. Et parce qu'Aristote avait dit que ce qui est vrai de la figure polygonale est vrai de l'âme, il soutient cette comparaison en montrant le fondement de cette similitude et il dit : les âmes sont entre elles comme les figures sont entre elles. En effet, pour les polygones comme pour les âmes, ce qui est qualifié existe en puissance dans ce qui est qualifiant ou ultérieur. Il est patent en effet que le triangle qui préexiste aux figures de plus de côtés, est en puissance dans le quadrilatère. Car le quadrilatère peut fournir, étant divisé en deux à l'aide de sa diagonale, deux triangles. Et similairement, dans l'âme sensitive, le genre des puissances végétatives est en puissance et deviendrait à soi seul une âme si le genre des puissances sensitives venait à être aboli. — On poursuivrait la même comparaison en appliquant aux âmes qui sont supérieures à l'âme sensitive ce qui est vrai des polygones ayant plus de côtés que le quadrilatère[1]).

LEÇON SIXIÈME

95. Sommaire et méthode de ce qui va suivre. — *a*) Après qu'Aristote a énuméré les genres de puissances de l'âme, et indiqué le rapport entre la définition de l'âme en général susdite et les définitions des différentes parties de l'âme, il dit ce qui maintenant est encore à traiter et dans quel ordre il faut en traiter. — Et cela se partage en deux sections. Dans la première, Aristote montre ce qui reste à dire de l'âme. Dans la seconde, il traite la question de savoir quel ordre il adoptera pour les questions à étudier. Au sujet du premier point, Aristote montre d'abord que deux choses restent à voir, dont l'une est amenée par ce qui précède. Il a été précédemment dit que, de même

1) Le pentagone correspond à l'âme des animaux supérieurs et l'hexagone à l'âme raisonnable ou des hommes.

qu'il ne faut pas chercher une définition générale de l'âme qui ne serait pas affirmable de chaque âme en particulier, de même nous ne devons pas non plus nous borner à une définition d'une définition commune, mais il faut rechercher une définition propre à chaque partie de l'âme ; de là vient qu'Aristote conclut en disant : ce qu'il faut rechercher au sujet de chaque animé, c'est de savoir définir quelle est son âme, et notamment quelle est l'âme de la plante, et quelle est la définition de l'âme de l'homme, et la définition de l'âme de la bête, et ainsi il faut savoir dire de chaque partie de l'âme quelle est sa définition.

96. Comment les parties ou genres sont consécutifs du végétatif. — *b*) Aristote signale ce qui reste en second lieu à traiter. Il a été en effet dit plus haut que les parties de l'âme sont l'une par rapport à l'autre dans l'ordre de consécution qu'ont entre elles les figures polygonales de différents nombres de côtés. Mais il faudra exposer le pourquoi de cette consécution des parties de l'âme ; c'est à la fin du présent traité que sera indiqué le parce que de ce pourquoi. — Ici on se contente d'indiquer le comment de cette consécution. Tandis que le genre sensitif ne peut être si ce n'est dans un être doué du genre végétatif, le végétatif peut au contraire exister séparé de tout autre et c'est ainsi que ce végétatif existe sans aucun autre genre dans la plante et sans sensitif notamment. Et cela ne doit pas étonner puisque, plus haut, on a dit que les opérations du genre végétatif ont pour objet de procurer et de garder au corps vivant son corps vivant, c'est-à-dire son être naturel qui est la base et le fondement des autres genres d'êtres. Or, ces genres appartiennent au corps vivant et ce premier genre végétatif procure et conserve l'être matériel qu'est le corps vivant.

Une seconde consécution se constate dans les sens eux-mêmes, car, d'une part, sans le tact les autres sens sont impossibles, mais, d'autre part, le tact est réalisé sans les

autres sens. Maints animaux en effet sont sans vue ni audition ni odorat, mais sont réduits au seul toucher. Et cette indépendance du toucher tient à l'application raisonnable de principes que nous connaissons. Cela ne doit pas nous étonner, car le toucher est perceptif des qualités des choses dont se constitue l'animal et dont il se nourrit, à savoir des qualités qui font l'essentiel des corps naturels en tant que réalisés dans la nature. Car si un corps peut se définir sans les propriétés tangibles, on ne peut le constater que pourvu de ces qualités. En effet, tout corps existe naturellement à l'état de système de plusieurs points matériels entre esquels points les forces systématiques établissent les qualités sensibles tactiles de solidité et d'expansion. Les autres qualités sensibles, c'est-à-dire les sensibles non tactiles n'intéressent pas nécessairement la constitution et la nutrition du corps de l'animal ; ces sensibles non tactiles n'interviennent dans la nutrition et la production de l'animal sentant qu'à raison de ce qu'ils sont des qualités des corps sensibles tactiles, lesquels par leurs qualités tactiles conditionnent directement le corps de l'animal.

De là résulte que les sensibles non tactiles ne sont pas nécessaires à l'animal, et, pour ce motif, on ne les rencontre pas chez tous les animaux mais seulement chez les animaux parfaits. En outre, une troisième consécution doit être envisagée ; c'est celle du genre locomoteur et du genre des facultés sensitives. Le genre sensitif peut se rencontrer sans le genre locomoteur ; mais le locomoteur exige le genre sensitif. En effet, certains animaux ayant le sensitif ont en outre le genre locomoteur. Or, en fait, d'autres animaux ayant le sensitif n'ont pas le locomoteur. Mais il faut entendre le mot motion ou locomotion, employé ici, dans le sens d'un déplacement qui transporte le corps entier de l'animal d'un emplacement à un autre : c'est la progression animale. C'est ce mouvement déambulatoire qui fait défaut à certains animaux. D'ailleurs les animaux qui sont privés de ce mouvement de trajectoire, ont un certain mouvement

local, à savoir un mouvement de l'épanouissement ou de contraction, ainsi qu'on le voit dans les huîtres. Le genre qui est le dernier parmi les genres de puissances psychologiques, est aussi le genre qui a la moindre consécution, parce que, faute d'être l'acte d'un organe, ce genre ne se sépare pas en espèces ou facultés, chacune étant caractérisée par la partie de l'organisme qui lui est propre. C'est ce genre qui est l'intelligence et la raison. Et sa consécution consiste en ce que tous les êtres corruptibles qui ont la raison ont aussi tous les autres genres de facultés psychologiques. Aristote restreint aux seuls corruptibles cette consécution et en exclut 1° les corps célestes qui sont animés, à supposer qu'il y ait de tels corps, et 2° les purs esprits. En effet, ils sont incapables de génération et de corruption, les uns parce qu'insitués, les autres parce que leur être est simple ; ces êtres, tant purs esprits que corps célestes, n'ont que faire de la végétation, puisque celle-ci se borne à faire avoir et à conserver l'être matériel à des vivants qui peuvent être engendrés et périr. — Un autre argument c'est que l'intellect de ces vivants, tant purs esprits que corporels incorruptibles, intellige par soi les intelligibles qui sont par soi intelligibles ; dès lors, intelligeant les intelligibles à l'état concret, ces intellects n'ont pas besoin d'abstraire les intelligibles et il leur est superflu de posséder les sens, car les sens ne fournissent que des intelligibles en puissance. Ceux-ci, pour devenir intelligibles actuels, ont besoin d'être abstraits par l'intelligence. Mais les mortels qui sont doués de l'intelligence ont besoin de présupposer la préexistence de tous les autres genres de facultés psychologiques. Ces genres de facultés psychologiques inférieurs au genre intellectif sont requis pour ce genre suprême ; ce sont comme les outils et les préparatifs indispensables à l'opération intellectuelle des corps vivants. Cette opération intellectuelle des corps vivants est comme le point culminant qui est visé comme perfection maximale à atteindre par la nature dans ses opérations physiques.

Mais chacun des corps vivants qui est doué de quelque genre de facultés psychologiques n'a pas pour cela la raison.

Et parce que l'imagination semble avoir quelque affinité avec l'intellect, puisque plus haut, il a été dit : ou bien l'intellect est une espèce de fantaisie, ou tout au moins l'intellect ne peut se passer du concours de la fantaisie, Aristote ajoute ici une théorie de la consécution de l'imagination et il dit que certains animaux manquent non seulement d'intellect mais aussi d'imagination. Cela semble contrarier ce qu'il avait dit plus haut, à savoir que si la fraction d'un animal coupé en morceaux conserve le sens et l'appétition, cela implique nécessairement que ce tronçon conserve aussi l'imagination, si toutefois, comme il le semble bien, les mots imagination et fantaisie sont synonymes. Il faut, pour répondre à cette objection, dire que, comme on le verra au livre trois du présent traité, les animaux imparfaits ont, il est vrai, une fantaisie, mais elle est confuse parce que le mouvement d'imagination ne survit pas à l'action du sensible externe qui l'a causé et à la connaissance de ce sensible. Mais dans les animaux parfaits, même après que le sensible extérieur s'est fait sentir, persiste le mouvement de l'imagination. Et c'est d'après cette distinction qu'on peut dire : l'imagination diffère d'après les animaux. Or, certains animaux n'ont que l'imagination; cela signifie qu'ils n'ont pas, pour se conduire, l'intelligence et c'est l'imagination seule qui les dirige dans leurs opérations comme nous sommes dirigés par notre intellect. Et encore que tous les animaux n'aient pas l'imagination, comme tous n'ont pas l'intellect, néanmoins, la définition de l'intellect diffère de la définition de l'imagination. Ajoutons que leur différence sera expliquée ci-après. Donc il est établi que c'est tout à fait au sens propre que la définition de l'âme en général peut s'affirmer de chaque faculté de l'âme.

97. De l'ordre entre la définition et les

propriétés. *c)* — Aristote montre dans quel ordre doit se formuler une théorie de la psychologie spéciale ou des facultés de l'âme. Et il précise cet ordre quant à deux points. Le premier consiste à faire observer que qui doit traiter des parties de l'âme, doit d'abord admettre de chaque faculté psychologique une définition et, une fois cette définition admise, il doit faire des démonstrations pour déduire de ces définitions les propriétés particulières et les facultés plus spéciales qui sont définies en ajoutant des déterminations ou avances à la définition générale. Ces attributions a posteriori sont appelées des habitudes à raison de ce que le mot « habere » signifie « *avoir* » et que la faculté spéciale a pour ces habitudes une précision que n'avait pas le genre de puissances ; on traite enfin de tout ce qui n'est pas formel à la partie d'âme, c'est-à-dire, ce qui est vrai non pas d'elle-même mais de son sujet. Ce sont là des considérations relatives à l'organe de cette faculté, et aux différences que causent les dispositions de l'organe dans ses parties. Suivre cette succession est indispensable, car si on traitait à la fois de la cause formelle générale et spéciale, comme aussi si on traitait à la fois de la cause formelle et de la cause matérielle, l'exposé en deviendrait confus, faute d'objet unique.

98. Second principe d'ordre. *d)* — Aristote expose son second principe d'ordre. Car si nous avons vu qu'il faut d'abord définir chaque genre puis chaque faculté du genre, il reste à se demander dans quel ordre on définira le genre. Or, ayant à définir ce qu'est essentiellement le genre intellectif, ou sensitif, ou végétatif, il faut au préable dire ce qu'est essentiellement l'acte caractéristique de chacun de ces genres, c'est-à-dire, ce qu'est essentiellement l'acte d'intelliger et l'acte de sentir. Et il faut qu'il en soit ainsi, car dans l'ordre de l'établissement des définitions, l'acte et l'opération sont des principes qui, étant connus, servent à formuler les définitions. La puissance,

en effet, n'est rien essentiellement si ce n'est ce qui donne à un sujet une avance, ou habitude, c'est-à-dire, le pouvoir de poser cet acte supposé connu ; la faculté est en effet un certain principe d'agir ou de subir. Il s'ensuit que les définitions des puissances doivent se formuler en énonçant l'acte qu'elles ont le pouvoir de poser. Une fois établi cet ordre qui fait précéder l'acte et suivre la faculté, il faut encore observer un autre ordre : celui qui fait précéder les objets des actes, c'est-à-dire, les excitants extérieurs qui font passer à l'acte et sur lesquels celui-ci s'exerce. En effet, tout acte de l'âme est l'acte d'une faculté active ou passive. Or les objets des facultés passives agissent sur les facultés comme agissent des principes actifs ou efficients. En effet, ces objets font passer à l'acte les puissances passives comme le visible agit sur la vue pour la faire passer à l'acte de vision et comme le sensible en général agit sur le sens pour le faire entrer en acte de réception de la connaissance du sensible.

Mais les objets des puissances actives opèrent sur les facultés opératives comme opèrent des causes finales, c'est-à-dire par téléologie et en se faisant poursuivre comme fin. L'objet des [illegible]sances opératives, en effet, sont les achèvements des [illegible]vaux que ces puissances opèrent. Il est manifeste, en effet, que dans certaines causes, il y a lieu de ne pas se borner à considérer la besogne qui s'exécute ou besogne en cours, mais de considérer la besogne achevée ou finie, et c'est cette besogne accomplie et non la besogne en voie d'achèvement qui est l'objectif des opérations. Tel est l'enseignement du premier livre des Ethiques. C'est ainsi que la maison achevée est la fin des opérations de construction posées pendant la bâtisse. Or il est patent que tout objet de l'acte psychologique ne peut être qu'objet actif de puissance passive, ou objet final de puissance active. L'un ou l'autre de ces deux objets suffit pour définir l'acte psychologique. Il est clair que divers principes actifs qui irréductiblement diffèrent spécifiquement, entraînent la

différence spécifique des actes que caractérisent ces objets. Telle est la température plus élevée et telle est la température moindre. — L'une et l'autre définissent comme objet actif de puissances passives deux actes irréductiblement différents, à savoir notre sensation de réchauffement et celle de notre refroidissement. De même, par le terme ou cause finale, on peut définir l'opération active. C'est à ce titre que rendre malade est un acte spécifiquement différent de l'acte de remettre en santé. Et cette différence des actes est due à la différence des issues de ces actes; l'un, la fin qui est la santé, est irréductiblement différent de l'autre résultat qui est la maladie. On le voit, les objets sont antérieurs à la définition de l'opération psychologique dans la méthodique investigation pour établir les définitions des facultés de l'âme. — Ainsi il faudra donner le pas à la précision des objets des actes psychologiques, avant de traiter de ces actes, et cette antériorisation a la même cause que celle qui fait traiter des actes avant de traiter des puissances psychologiques.

Les objets sont par exemple l'aliment qui doit servir à définir l'acte de l'alimentation et cette opération fera connaître la faculté végétative comme genre de facultés. De même, le sensible fera définir le sens, et l'intelligible l'intellect. Mais il faut savoir que cette spécification de l'acte par son objet n'est valable que pour autant que l'on se trouve avoir des objets dont la différence est formelle, c'est-à-dire en tant qu'objet et comme objets ; à raison même de leur irréductibilité comme objets, leurs actes seront diversifiés, c'est ainsi que le visible et l'audible caractérisent deux actes irréductiblement différents, l'un d'audition, l'autre de vision. Cela tient à ce que, comme principes actifs de facultés passives, l'immutation que cause l'un est formellement irréductible à celle que cause l'autre. Si au contraire se trouve dans les deux objects la même immutation essentielle, peu importe toutes les autres diversités qui existeraient d'ailleurs entre ces deux objets :

ceux-ci ne définiraient qu'un seul et même acte et tous deux aussi définiraient la même puissance, parce que formellement, comme immutants, ils seraient identiques. Il appartient en effet à la même faculté de voir un homme et une pierre, car la diversité qui distingue l'homme de la pierre n'est pas essentielle lorsqu'on considère l'homme et la pierre uniquement comme objets de vision ; la différence de la pierre est essentielle quand on la compare à l'homme, mais, à ne les considérer que comme excitants de la vue, la pierre et l'homme ne sont qu'accidentellement différents, ce sont substantiellement deux objets de couleurs et ainsi pierre et homme, comme objets de vision, sont homogènes et congénères, c'est-à-dire, ce ne sont que deux colorés, comme les autres colorés. Il faut aussi savoir que notre intellect possible n'est de sa nature qu'en puissance d'être un intelligible ; il devient un intelligible actuel lorsqu'il est informé par une spécification que notre intellect agent abstrait des images, sensibles phantasmiques. Or rien n'est connu si ce n'est ce qui est actuellement et selon son existence actuelle ; donc notre intellect se connaît à la faveur de la spécification qui lui est survenue par cette information accidentelle, ainsi qu'il sera dit au troisième livre. Ce n'est donc pas en regardant directement son essence ou sa nature que notre intellect s'intellige. Et de là la nécessité de procéder en partant des phantasmes ou images [illegible]ntaisie ou imagination du sens interne. Ces phantasmes, il est vrai, sont étrangers à la théorie de l'intellection puisqu'ils ne sont pas intelligibles actuellement. C'est de ces phantasmes que, par abstraction, nous tirons les intelligibles actuels. C'est actué par ces intelligibles actuels que l'intellect s'intellige lui-même.

De cette façon, on le voit, on est amené à traiter par les objets les actes et par les actes les puissances et par les puissances l'essence de l'âme. Si au contraire l'âme connaissait directement son essence par soi-même, il faudrait en psychologie un ordre tout opposé à celui que nous suivons ;

car, plus un objet est proche de l'âme, plus il serait connaissable par elle ; or les facultés sont plus proches de l'âme que leurs actes et ceux-ci plus proches que leur objet.

LEÇON SEPTIÈME

99 Psychologies spéciales. Nombre de ces psychologies. — *a*) Après qu'Aristote a distingué l'une de l'autre les puissances de l'âme et qu'il a montré ce qu'il faut en étudier ainsi que dans quel ordre, ici il en donne l'enseignement dans l'ordre annoncé. Et il divise en deux cette doctrine. Dans le premier point, il indique de chaque puissance quelle est la définition qu'il faut en donner. Dans le second, il donne le motif pour lequel elles ont entre elles cette consécution obligée. La première traite quatre objets. Le premier est une étude du genre végétatif ; le deuxième, du genre sensitif ; le troisième, du genre intellectif et le quatrième, du genre locomoteur. Aristote n'instaure pas un cinquième traité qui serait consacré au cinquième genre de puissances, à savoir au genre appétif. La raison en est que ce genre ne caractérise aucun degré de vivants et que d'ailleurs il sera traité de ce cinquième genre en même temps que du quatrième ou locomoteur dans le troisième livre du présent ouvrage.

100. Première psychologie spéciale : raisons de cette priorité. — La première psychologie spéciale se divise en deux. D'abord Aristote fait un préambule où il traite certaines questions qui sont nécessairement préalables pour acquérir la connaissance de la psychologie spéciale de la végétation. Puis vient le traité proprement dit de cette psychologie. Le préambule se partage à son tour en deux. D'abord Aristote annonce la question qu'il va étudier, puis il fait connaître les différentes notions qui

sont préexigées pour l'établissement de la théorie du genre végétatif des puissances. — Auparavant Aristote déduit de ce qui a précédé, et cette déduction consiste à dire que, puisque d'abord il faut traiter de l'objet de l'acte avant de traiter de l'acte, et traiter de l'acte avant de traiter de la puissance, il faut aussi traiter de la première puissance avant de traiter des puissances ultérieures, il faudra traiter préalablement de l'objet de l'acte de la première puissance. Or, cette première puissance est la puissance végétative et l'objet de son acte est l'aliment ; son acte est l'acte génératif. Le motif pour lequel il faut parler plutôt de l'objet de l'acte végétatif que des objets des autres actes vitaux et de l'acte de cette puissance que de l'acte des autres puissances vitales, c'est que cette faculté végétative est premièrement avant les autres puissances psychologiques dans le sujet qui a les puissances d'âme là où cette puissance végétative coexiste dans un corps vivant avec les autres facultés psychologiques. La puissance végétative, en effet, est comme le fondement des autres puissances psychologique, comme l'être naturel qu'assure cette puissance végétative est le fondement de l'être sensible et de l'être intelligent. Car avant d'agir il faut être, donc, pour que le corporel vivant puisse agir en intelligeant ou en sentant, il faut qu'il ait d'abord son être à lui, c'est-à-dire son corps vivant avant de s'informer des autres êtres par sensation et pensée. Mais seul le genre des puissances végétatives peut assurer et conserver l'être matériel ou corps vivant ; donc la première puissance, quand la végétative coexiste avec les autres, c'est la végétative. Une seconde raison diffère de la première ; elle consiste à dire : il faut traiter d'abord de la puissance végétative, car la végétation est une opération que font tous les corps vivants ou animés. En effet, nous trouvons des animés qui ne font aucune autre opération vitale que celle de végéter, tandis que toutes les autres fonctions psychologiques ne se rencontrent pas chez des êtres qui végètent. Or, l'ordre didactique est de traiter

d'abord de ce qui est vrai de tous les cas, puis de ce qui est spécial à chacun. Donc, comme la végétation est vraie de tous les animés, il faut traiter avant tout de la végétation. Les œuvres de cette faculté végétative sont : 1° engendrer ; 2° se servir d'aliments ; c'est donc de ces actes qu'il faut traiter d'abord.

101. Engendrer est acte de vie végétative. — *b*) Aristote donne un enseignement qui est préexigé pour la connaissance de la faculté végétative. Et il le divise en deux. D'abord il montre que l'acte génératif compète à la faculté végétative. Et cette première question est nécessaire, car plus haut l'acte qui servait à définir la faculté végétative n'était pas l'acte génératif mais l'acte nutritif qui fait acquérir la taille adulte, ou décroître sénilement. Deuxièmement, Aristote montre que la faculté végétative est une faculté psychologique, et cette démonstration est nécessaire parce que, étant donné que les opérations végétatives s'effectuent toutes par les propriétés actives et passives de la matière ou des corps, on pourrait être tenté d'en déduire que c'est une faculté physique que celle de végéter, c'est-à-dire des corps bruts et non pas une faculté psychologique, c'est-à-dire des corps non bruts ou vivants, c'est-à-dire de l'âme. On serait encore plus tenté de ne voir que le côté inerte de la vie végétative et d'attribuer la végétation aux propriétés physiques ou des corps bruts, car le caractère immanent des actes de végétation est dans les plantes peu apparent et dissimulé sous des dehors nombreux d'activités brutes. La première thèse, celle qui démontre le caractère psychologique de la génération, est prouvée par Aristote par ce raisonnement : toute opération qui naturellement, c'est-à-dire sans artifice ou violence, se retrouve toujours chez tous les corps vivants est une opération qui compète à la puissance végétative selon laquelle la vie est dans tous les corps vivants, comme on l'a dit. — Mais c'est naturellement ou par soi

que l'acte génératif se trouve chez tous les vivants. Donc, cet acte compète à la puissance végétative. Aristote dit donc que le motif pour lequel générer est le fait de l'âme végétative, c'est que de tous les actes vitaux c'est l'acte le plus physique des corps vivants. Et cet acte est appelé ici l'acte le plus naturel parce que c'est l'acte qui est commun aux corps vivants et aux corps bruts. Encore que les corps bruts engendrent d'une autre façon que n'engendrent les corps vivants, néanmoins la génération est un acte que réalisent bruts et non-bruts. Mais les corps inanimés ont une génération qui est générée par un heurtant étranger au mobile généré. Mais les vivants ont une génération qui est générée par un générant intrinsèque au généré, en ce sens que le généré est le produit d'un principe intrinsèque au généré ; ce principe intérieur au généré c'est la semence du générant, en ce sens que le germe générant se fait substance de l'engendré et entre dans la composition du corps de l'engendré. Il y a donc à cela immanence ou vie puisque c'est une action dont le germe est l'agent et que le germe est aussi le patient puisque le germe entre entièrement dans la substance de l'engendré. Mais il y a trois corps vivants qui sont exclus de cette généralité, c'est-à-dire qui ne peuvent engendrer. 1° Ces trois corps sont au premier chef les êtres imparfaits : les enfants sont à ce titre imparfaits ; ils ne peuvent encore engendrer. Dans chaque genre d'êtres, en effet, l'individu qui peut rendre les autres tels qu'il est lui-même est l'être parfait. 2° Deuxièmement, Aristote exclut de la faculté d'engendrer les êtres qui subissent le défaut de certain principe naturel de génération, et ces mutilés ou déficients somatiques sont les stériles et les eunuques. 3° Troisièmement, sont privés de génération les animaux et les plantes qui sont produits sans germe, par la simple scission du corps bouturé. Dans ces êtres, en effet, la simplicité extrême de l'organisme fait que, pour leur production, il suffit de la force physique ou agent universel qui agit sur tous les corps ; c'est cette

force qui vient agir sur l'organisme bouturé comme agit une force ou violence et le bouture, c'est-à-dire le partage en vivants à raison de ce que le bouturé avait dans son organisme en chaque partie l'organisation qui est la disposition requise pour la vie des bouturés. Dans les animaux, qui sont au contraire parfaits parce qu'ils peuvent engendrer, il faut un appareil générateur distinct des appareils des autres fonctions physiologiques et pour eux l'agent général ou heurt qu'exercent les forces physiques ne suffit pas pour engendrer un généré en chacune de leurs parties, il faut un organe univoque, c'est-à-dire affecté exclusivement à engendrer. — Aristote dit que les vivants peuvent rendre les autres tels qu'eux-mêmes, et il emploie les mots « *étant parfaits eux-mêmes* ». Ces mots restreignent le pouvoir générateur et le limitent aux seuls animaux adultes, c'est-à-dire pubères à l'exclusion des enfants ; et il ajoute « *dans l'intégrité de leur organisme* » pour exclure les eunuques et ceux qui ont une impuissance d'engendrer. Il dit encore « *ou tous ceux qui n'ont pas le pouvoir* » d'engendrer sans germe, chaque partie de leur organisme étant capable de restituer un être vivant complet si elle est sectionnée du tout par une brisure physique ou violence. Il exclut par ces mots les corps à organisme rudimentaire dont la partie quelconque est capable de devenir organisme total. Cette génération sans germe ou génération improprement dite est appelée spontanée à cause de cette aptitude propre qu'a toute partie quelconque, fût-ce un non-germe. Et cette appellation « spontanée » est justifiée, car on appelle « spontané » ce qu'on fait sans y être forcé par un agent extérieur. Or la partie qui engendre dans la génération spontanée n'est spécifiée par aucun adjectif qui vient du dehors la qualifier : c'est une partie quelconque.

Au contraire, dans la génération proprement dite, cette partie n'est pas seulement une partie, mais c'est une partie qui a reçu extrinsèquement, c'est-à-dire de l'adjectif « séminale », son pouvoir d'engendrer. En effet, dans les géné-

rants proprement dits toute partie n'engendre pas. Seule la partie séminale engendre. Elle n'engendre pas par soi en qualité de membre, mais par sa forme en tant que tel membre, c'est-à-dire en tant que partie séminale. Quand on dit que l'individu générant rend le généré semblable au générant, cette similitude se doit entendre dans ce sens que l'animal engendre un animal et la plante une plante. Et cette similitude s'étend plus encore. Au point de vue de l'espèce d'animaux, tel animal engendre un animal de son espèce, de telle sorte que l'homme engendre un homme, et l'olivier un olivier. — Le motif pour lequel il est naturel aux vivants de faire l'engendré semblable à ce qu'est le générant c'est que « *les êtres tâchent toujours de se faire autant qu'ils le peuvent participants à l'être divin et immortel* », c'est-à-dire qu'ils visent à s'assimiler le plus possible à Dieu. Il faut en effet considérer que, de même qu'il y a divers degrés de perfections dans un seul et même être qui passe de la puissance pour s'élever à l'acte, de même, il y a chez divers êtres différents degrés de perfection. De là suit que plus un être est parfait plus il est proche de l'être parfait qui est Dieu. De même que chaque être s'en allant de la puissance à l'acte et se trouvant en puissance encore, se destine à l'acte et en vertu même de sa nature appète l'acte, comme aussi se trouvant en un acte moins parfait aspire à un acte plus parfait, ainsi tout être qui est à un moindre échelon de la graduation des choses, désire tant qu'il le peut être assimilé aux plus hauts dignitaires. De là vient qu'Aristote ajoute que « *tous les êtres aspirent à l'Être de Dieu*, c'est-à-dire à être unis à l'être divin et immortel et *c'est*, dit-il, *en prenant Dieu comme but ou cause finale de leurs efforts qu'ils font tout ce qu'il y a dans leurs actes qui sont selon leur appétition naturelle* ». Mais il faut entendre que la fin visée dans un acte se doit entendre de deux façons.

Le premier but est le but immédiat qu'on a en vue. Par exemple, la santé est la fin immédiate ou directe du médecin. Une autre fin est celle du but médiat ou instrumental.

— Cette cause finale médiate à son tour doit s'entendre de deux façons. Le premier sens c'est celui où il est compris que la fin est dite être aussi le propriétaire ayant ce pour quoi on agit. Supposons, par exemple, que nous disions que la fin de la médecine c'est non pas seulement la santé mais que c'est aussi le corps ayant la santé. Le second sens c'est celui où nous disons que la fin n'est pas seulement le but qu'on vise principalement mais que c'est aussi le moyen d'atteindre ce but visé. Par exemple, supposons qu'on dise que la fin de la médecine est de réchauffer le corps, parce que c'est par la chaleur qu'on obtient cette heureuse proportion des qualités contraires qui constitue la santé. Ainsi posées ces définitions on peut en conclure ici que l'être perpétuel est le but visé par la génération. On peut dire aussi que ce but c'est, en second lieu, la chose ayant la perpétuité. C'est à Dieu qui a l'éternité que les êtres de la nature s'efforcent de ressembler en engendrant, et c'est cette divine pérennité qui est leur fin. Troisièmement, on peut aussi dire que leur but c'est la génération par laquelle ils parviennent à la pérennité. Car, en effet, les vivants inférieurs ne peuvent participer à l'être divin et éternel par mode de continuation, c'est-à-dire en se bornant eux-mêmes à constituer un nombre de vivants par les mêmes unités qui constituaient jadis ce nombre. Il en est ainsi de cette impossibilité parce que nul parmi les êtres corruptibles ne peut subsister en constituant tel nombre d'êtres à l'aide des mêmes unités qui le composaient. En effet, la nécessité de la destruction de ces êtres est une nécessité absolue, puisque cette nécessité provient de la matière même qui compose le corps vivant : celui-ci se consomme nécessairement par la vie comme toute activité physique. Tout autrement en serait-il si cette nécessité ne provenait que de la fin, car l'homme est libre de ne pas agir conformément à sa fin et un but peut être manqué par le projectile qui le vise.

En résumé, concluons que tout, dans la mesure où il le peut, aspire à l'union avec l'être perpétuel. Ce qui est plus

durable cherche à communiquer davantage avec l'être perpétuel, et ce qui est moins durable cherche moins à communiquer avec l'être perpétuel. Et cependant cet être moins durable parvient encore par la génération à une certaine pérennité, non toutefois à la pérennité absolue, mais à *la quasi-pérennité*, c'est-à-dire, à la pérennité en maintenant un semblable à la place d'un semblable, de telle sorte que le nombre perdure, encore que ce soit par d'autres unités. De là expliquant par développement ce qu'il a dit, Aristote ajoute qu'il ne subsiste dans la génération aucune unité. Nulle numériquement n'est la même unité que celle qui était dans le nombre, de telle façon qu'il y ait pérennité absolue d'être ou permanence. Purement et simplement, ce qui perdure c'est l'espèce ; encore que le générant disparaisse individuellement, son espèce demeure, car il a engendré son semblable qui le continue quant au genre, c'est-à-dire, relativement ; ainsi l'ancêtre ne revit que relativement à ses caractères génériques. Donc il ne revit pas absolument ni purement ni simplement.

102. Caractère psychologique des actes végétatifs. — *c)* Aristote montre que les opérations végétatives, c'est-à-dire, celles qui sont attribuées à la faculté végétative, sont psychologiques, c'est-à-dire, dues à ce que le corps est vivant ou animé et ainsi sont attribuées à l'âme. Et à cet égard il fait deux choses. Premièrement, établir la doctrine vraie ; deuxièmement, rétorquer la fausse doctrine. Au sujet de la vérité, il formule d'abord ce qu'il va prouver, puis il établit en la prouvant sa thèse formulée.

Or voici sa thèse telle qu'il l'exprime : « L'âme est le principe et la cause du corps vivant : et comme les mots « principe et cause » s'entendent dans des sens multiples, je dis que c'est dans trois sens que l'âme est dite principe et cause du corps vivant. Le premier sens signifie que c'est l'âme qui est le principe d'où le corps tire son mouvement. Le deuxième sens signifie que c'est l'âme qui est la fin ou

but, c'est-à-dire, la cause téléologique du corps vivant. Le troisième sens signifie que l'âme est la cause substantielle ou forme qui fait que les corps animés sont vivants.

d) Aristote prouve ce qu'il a formulé en thèse. Et tout d'abord que l'âme est cause formelle ou forme du corps vivant. Et il apporte deux raisons dont voici la première : Une chose est cause d'une autre en tant que cause formelle ou substantielle quand elle est ce qui la fait être. Car la forme est ce par quoi l'être est être actuel ou l'être précisé, adjectivé et réel. Or, l'âme est ce qui cause aux corps vivants leur être, puisque c'est à raison de l'âme que les corps sont corps vivants, et c'est le vivre que l'âme leur confère qui leur donne leur être de vivants. Donc c'est l'âme qui est la cause formellle ou substantielle du corps vivant.

e) La deuxième raison est la suivante. Ainsi parle Aristote : Ce qui est l'acte d'une chose, est son essence, sa définition, sa raison, son spécifiant et sa forme. Et c'est ce qui est en puissance d'être actué qui est la matière ou le sujet de cetté spécification ou forme. Mais l'âme est l'acte du corps vivant, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut. Donc l'âme est la raison, l'essence, la substance et la cause formelle du corps vivant.

f) Aristote prouve que l'âme est cause finale et que c'est des corps vivants qu'elle est le but ou terme téléologique. Il le montre comme suit : De même que l'intellect agit pour une fin, ainsi qu'on le prouve dans le second livre des *Physiques*, ainsi aussi la nature a une destinée ou terme vers lequel elle tend et qu'elle cherche à atteindre en se mouvant dans cette direction. Mais l'intelligence dans l'emploiement des choses par l'artiste ou par l'artificiel et la violence dispose et ordonnance la matière pour arriver à réaliser ce qui est essentiellement et formellement, ce que veut l'intelligent metteur en œuvre. Donc la nature fait comme lui. Or on a vu que l'âme est la cause formelle du corps vivant ; dès lors elle sera aussi sa cause finale puisque

l'on vient d'établir que pour la nature toute cause formelle est aussi cause finale. Et Aristote va plus loin : L'âme, dit-il, n'est pas seulement cause finale du corps vivant, elle est aussi le terme téléologique ou but visé par tous les corps naturels qui sont ici-bas. Et il le prouve comme suit : Nous voyons, en effet, que tous les corps bruts naturels sont mis à profit et au service de l'âme non seulement par les animaux mais aussi par les plantes. Nous voyons que les hommes se servent pour leur utilité des animés et des corps bruts. Les animaux se servent des plantes, et les plantes se servent des corps bruts pour autant qu'elles peuvent en tirer leur aliment et leur appui. Or, la récurrence avec laquelle dans la nature un résultat est régulièrement atteint par un agent laissé à lui-même, prouve que ce résultat régulier est la cause finale de cet agent en vertu de sa nature. D'où il est évident que tous les corps inanimés sont au service des corps animés et ont pour cause finale les corps animés. Et de même les animés moins parfaits ont pour cause finale les animaux plus parfaits. Et en conséquence Aristote assigne pour cause finale le terme régulièrement atteint par chaque agent laissé à lui-même telle que cette récurrence régulière a été décrite ci-dessus : l'homme est le but des animaux, ceux-ci sont le but des plantes et celles-ci sont le but des corps bruts naturels.

g) Aristote montre que l'âme est le principe du corps vivant en tant qu'elle est la cause efficiente du mouvement propre au corps vivant et ainsi elle est l'agent d'où le corps moteur tire ses motions. Et voici sa preuve : Toute forme d'un corps naturel est principe du mouvement propre à ce corps. Par exemple, si par hypothèse nous supposons qu'un immergé est plus léger que tout ambiant possible, cette supposition constitue une forme ou détermination de la densité relative ou du rapport des densités respectivement de l'immergé et de l'immergeant. On appelle par définition « feu » le cas où le rapport de ces deux densités est tel que l'immergé a toujours moindre densité que l'ambiant.

C'est cette forme ou détermination qui entraîne comme effet le mouvement ascensionnel de l'immergé en vertu de la règle dite principe d'Archimède. Celle-ci veut que tout immergé moins dense que l'ambiance soit soulevé par une force ascensionnelle. Mais il y a des mouvements qui sont propres aux corps vivants, à savoir le mouvement local par lequel les animaux se déplacent eux-mêmes de lieu à lieu par un mouvement progressif qui leur fait gagner un emplacement qu'ils ont en vue comme objectif. Bien que ce mouvement translatoire selon une trajectoire ne soit pas donné à tous les corps vivants, — comme d'ailleurs la sensation, qui est une variation qualitative d'une espèce particulière qui est propre aux vivants, n'est pas non plus donnée aux vivants indistinctement, — mais à certains seulement, encore est-il cependant que ce mouvement altératif comme ce mouvement local sont propres aux corps vivants. Un troisième mouvement propre aux corps vivants c'est le mouvement quantitatif de croissance et de sénilité, car ce sont des mouvements quantitatifs d'une certaine espèce caractérisée par ce que seuls les êtres qui se nourrissent sont capables de ces mouvements quantitatifs-là. Or, rien ne se nourrit si ce n'est le corps animé, donc il faut bien que l'âme soit cause efficiente de ces trois mouvements respectivement local, qualitatif et quantitatif.

LEÇON HUITIÈME

103. Réfutation des doctrines niant le caractère psychologique des actes végétatifs. Théorie d'Empédocle. — *a)* Plus haut, Aristote avait montré que c'est à l'âme que sont dues les opérations végétatives. Maintenant, il réfute certaines erreurs qui sont le contrepied de la doctrine qu'il vient de donner comme expression de la vérité. Et cette réfutation se partage

en deux, selon les deux erreurs qu'il contredit. Et d'abord il fait deux choses, la première est de faire connaître l'erreur ; la seconde c'est de la combattre. Au sujet du premier point, il faut savoir qu'Empédocle a nié que les diverses utilités que présentent les différentes choses vivantes soient des utilités que la nature a eues en vue. Elles seraient nécessairement une conséquence de la composition matérielle des éléments ou des causes efficientes à l'exclusion des causes finales. — Par exemple, selon Empédocle, si les pieds des animaux sont disposés tout juste pour la marche, ce n'est pas pour l'utilité de la marche ou pour la marche, c'est au contraire parce que, par hasard, c'est-à-dire, sans cause finale, la disposition des parties de l'organisme cause cette structure adaptée à la marche. De même pour Empédocle, la croissance vers un terme adulte et la décroissance sénile n'auraient pas pour raison l'âme mais la force ascensionnelle des plus légers immergés qui sont moins denses que l'ambiance. La cause en serait aussi la chute des plus denses que l'ambiance.

Empédocle voyait en effet que les vivants s'accroissent dans deux directions opposites, c'est-à-dire, poussent vers le haut et le bas ; par exemple, les plantes font croître vers le haut leurs feuilles et vers le bas leurs racines. Empédocle disait donc que le mouvement d'augmentation des plantes vers le bas est dû à ce qu'elles sont terre, c'est-à-dire, plus denses que l'ambiance. Car le lieu vers lequel se porte, en vertu de sa nature, c'est-à-dire, de sa plus grande densité, la terre, c'est le lieu situé en bas de l'ambiant moins dense. Et cette acclération est dite naturelle, c'est-à-dire, non due à un choc extérieur. En effet elle est due à cette plus grande densité qui est quelque chose du mobile et non pas quelque chose d'artificiel ou de violent. — L'ascension ou accélération vers le haut de l'ambiance serait de même due à ce que la plante serait constituée de corps moins denses que l'ambiance. On appelle « feu » tout immergé qui est moins dense que l'ambiance. Cette ascension du feu est dite

naturelle parce que due à quelque chose que le mobile a par lui-même, à savoir sa moindre densité que l'ambiant. — C'est donc naturellement, c'est-à-dire, sans violence ni force de heurt due à un choc que le feu s'élève, c'est-à-dire, que le moins dense s'élève quand il est plongé dans un plus dense.

104. Réfutation d'Empédocle. — *b*) Aristote combat de deux façons la susdite opinion d'Empédocle et son premier argument se tire de ce que le haut et le bas sont définis défectueusement par Empédocle. — Pour montrer cette défectuosité, Aristote invoque le principe que le haut et le bas comme aussi les quatre autres directions, à savoir le déplacement vers l'avant, l'antérieur et à l'opposite le déplacement vers l'arrière ou la direction postérieure, comme aussi le dextre ou droite et le senestre ou gauche s'entendent dans certains cas en un sens qui est naturel, c'est-à-dire d'après les choses elles-mêmes et dans d'autres cas dans un sens conventionnel, c'est-à-dire d'après que nous faisons choix arbitraire indépendamment des choses. Un premier cas de détermination objective ou naturelle est celui de certaines parties qui sont par soi et non par nous les principes des mouvements déterminés.

Dans ce cas c'est naturellement que sont distinguées ces parties et non conventionnellement. Par exemple, dans l'univers, les corps qui sont plus denses que le milieu ambiant sont mus naturellement, c'est-à-dire à raison de ce qu'ils sont, c'est-à-dire à raison de leur forme ou plus grande densité Ils sont mus naturellement vers un lieu qui est le centre de l'attraction. Celui-ci attire moins l'ambiant et plus l'ambié. On appelle corps graves ou lourds les plus denses et on appelle légers les corps moins denses que l'ambiant. Les moins denses sont chassés vers la périphérie par l'attraction plus forte exercée sur les plus denses. Les corps moins denses sont appelés naturellement légers pour signifier que ce n'est pas par heurt ou violence mais par

eux-mêmes et par leur densité moindre qu'ils sont portés vers la partie périphérique de l'univers. On conclut que dans l'univers les mots « haut » et « bas » ont par soi un sens distinct. En conséquence on appelle lieu élevé celui vers lequel se portent par eux-mêmes les corps légers, ou moins denses que l'ambiant. On appelle bas ou centre le lieu vers lequel naturellement se porte le corps plus dense que l'ambiant ou corps lourd. De même il y a objectivité du sens des directions dans le cas de corps vivants.

Or, c'est le mouvement de croissance adulto-sénile qui sert à fixer le caractère naturel des mots de direction dans le cas de vivants mortels. Car on appelle membres supérieurs les parties zoologiques du côté où se trouve appréhendée la nourriture et où on l'ingurgite. Par contre sont dits membres inférieurs ceux qui sont du côté où sont éliminées les matières fécales. Quant à certains animaux ayant des sens qui perçoivent à travers un milieu distant les mots « avant » et « arrière » trouvent leur signification objective dans le fait que du centre percevant comme centre nous traçons une sphère et si nous nous déplaçons à partir du centre le long d'un rayon de cette sphère, sera antérieur le point qui le long de ce rayon est plus près du centre, et postérieur celui qui le long du même rayon sera plus distant du centre. — Enfin les animaux qui ont ces sens supérieurs se déplaçant sur la surface d'un plan constitué par la superficie du globe terrestre, les expressions droite et gauche reçoivent une signification objective du fait que toute droite de ce plan est telle que, si sur ce plan j'ai dessiné la trajectoire de l'ombre solaire pendant une journée, on aura objectivement la direction orientale et la direction occidentale comme opposites d'une telle ligne et ces appellations droite, gauche désignant l'orient et l'occident sont objectives ou naturelles.

Mais c'est le contraire dans les êtres qui n'ont pas de distinction objective de parties faisant d'un tel endroit de leur corps le commencement obligé d'un mouvement ou le

terme final nécessaire d'un geste. On ne peut fixer alors la distinction naturelle ou par soi des directions. On le peut seulement par convention et uniquement par une détermination artificielle, c'est-à-dire extrinsèque et forcée. Celle-ci n'a pas de fondement par soi : c'est par notre choix arbitraire qu'on distingue haut, bas, droite, gauche, avant, arrière. C'est ce qui arrive dans les corps inanimés : les six directions y sont au choix. Dès lors la même colonne d'ébrasement sera dite colonne de droite par moi qui entre dans la maison et colonne de gauche par vous qui sortez de la maison. Pour certains animés il se fait que le haut et le bas se déterminent dans la même direction que le haut et le bas appelés zénith et nadir selon la direction de la force ascensionnelle et de la force de chute des corps immergés. Pour un ambiant qui a une densité différente de la leur, naturellement le haut sera, comme pour l'homme en station droite, le même haut que la direction de force ascensionnelle d'un ballon en cet endroit. La tête de l'homme sera donc dirigée vers le point zénith en cet endroit, et le point bas sera pour l'homme dans la direction de ses pieds, laquelle est aussi la direction du nadir ou point centre d'attraction de la gravitation en cet endroit. Dans les plantes c'est l'inverse, car les racines jouent le rôle d'orifice buccal que la tête de l'homme portait. En effet, les radicelles font office d'ingurgiter la nourriture comme la bouche de l'homme. Ainsi les plantes ont dans le sol l'appareil d'ingurgitation que les animaux humains en station droite ont à l'opposite du sol. Or ce qui décide si des organes sont ou non semblables c'est la question de savoir si l'opération de l'un est ou non semblable à celle de l'autre, car on n'a un organe que pour qu'il agisse. Agir est sa destinée et ainsi sa cause finale. Donc les racines des plantes sont organes semblables à la bouche de l'homme et ainsi les racines sont à la tête considérée comme côté de la bouche.

Malgré cette similitude de fonctions, racine et bouche sont pour l'homme et pour la plante opposites. La plante a

sa bouche vers le bas de la force ascensionnelle en ce point, l'homme au contraire vers le haut de cette force. Dans les animaux autres que l'homme, il n'en est pas comme pour l'homme, car la bouche des animaux bruts n'est pas vers le haut de la force ascensionnelle ni vers le bas de cette force. De là vient qu'Aristote s'exprime en disant que le haut et le bas n'est pas univoque pour tous, c'est-à-dire pour les vivants et pour les corps immergés dans un ambiant de densité différente de la leur. Mais Empédocle entend ces mots haut et bas comme si ces mots avaient une même signification univoque pour les vivants, et pour les immergés dans un ambiant diversement dense. Si, comme le prétend Empédocle, le mouvement de croissance adulto-sénile avait pour agent la force ascensionnelle due à la différence des densités entre la densité de l'ambiant et celle de l'ambié, ascension qui fixe le haut et le bas dans le monde de la physique, il faudrait en conséquence que la même chose qui est le haut pour les physiciens ou pour les corps bruts en ascension soit aussi le haut pour les corps vivants. Et Empédocle lui-même se contredit puisqu'il appelle bas ce qu'il devrait appeler haut. Ce sont les racines qui dans les plantes vont vers le bas des physiciens. Ce qu'Empédocle appelle bas, il devrait l'appeler haut s'il était fidèle à appeler haut le côté où l'orifice ingurgitant la nourriture est disposé.

c) Aristote réfute la thèse empédocliste d'une autre manière. Pour le comprendre, il faut savoir que jamais les éléments ou extrêmes mathématiques ne sont actuellement dans la moyenne arithmétique comprise entre l'extrême supérieur et l'extrême inférieur. Ces extrêmes ne sont que virtuellement dans la quantité mixte ou intermédiaire. — Mais ce qui est actuel peut seul agir comme cause efficiente. Donc les extrêmes qu'Empédocle imagine dans la plante ne peuvent avoir ces mouvements propres qu'Empédocle assigne comme causes efficientes du mouvement d'accroissement adulto-sénile. — Pris à part, chaque

élément n'a pas, comme l'exige Empédocle, son mouvement ascensionnel qu'il s'agisse de l'extrême infime en densité et de son mouvement de chute ou qu'il s'agisse de l'élément maximal en densité. Mais ce qui est vrai c'est que la densité actuelle est la densité moyenne ou densité du tout ou de l'élémenté composé d'éléments. Or le mixte ou mélangé ayant la densité moyenne prendra une direction ascensionnelle si la moyenne est très proche de la densité du minimum. Il y a direction de chute, au contraire, si la moyenne est prise très près de la densité maximale. C'est ce qu'on exprime en disant que, suivant le pourcentage des deux extrêmes, c'est l'élément ayant la plus grande similitude quantitative avec la densité du mixte qui imposera le sens de l'ascension ou de la chute au mixte. Si au contraire l'élément conservait en acte sa densité dans le mixte comme Empédocle semble le soutenir, le lieu naturel de chacun des éléments serait opposite; le plus dense tendant en bas et le moins dense en haut, il en résulterait une dissociation : chaque élément irait vers son lieu naturel, le plus léger de densité irait en haut et le plus lourd de densité irait en bas. Pour empêcher cette dislocation, il faudrait un liant qui retiendrait le plus dense que l'ambiance uni au moins dense que l'ambiance. Et ce retenant qui sert de lien pour maintenir unis les éléments qui tendent à se disjoindres emble bien être la cause du mouvement d'accroissement juvénilo-sénile. Admettons que dans chaque augmentation de cette croissance interviennent nécessairement à la fois les diverses actions dues au concours de plusieurs éléments agissant de concert en une action tempérée, dirigée à la fois vers les opposites extrêmes et neutralisant en harmonie ces tendances contraires.

On ne se représente pas en réalité une augmentation par croissance vers l'état adulte si cette croissance se faisait par des mouvements contraires totaux, car si l'ascension entraînait tout le feu de l'animal ou de la plante, et la chute toute leur terre, ce serait la division de leurs éléments

plus denses que l'ambiance se séparant de leurs éléments moins denses que l'ambiance : ce ne serait donc plus une croissance mais un décès. Mais ce qui est principale cause du mouvement de croissance juvénilo-sénile, c'est le principe qui maintient les éléments unis et empêche leur dislocation. Or dans les animés ou corps vivants c'est l'âme qui a ce rôle de liant principal ; donc c'est elle et non l'élément physique (terro-igné ou lévograve) qui est cause ou principe de l'acte de croissance physiologique.

105. Seconde thèse principale de l'acte végétatif. Réfutation de la thèse qui donne au feu le rôle principal dans la végétation. — *d)* Aristote expose l'autre thèse à réfuter. Et à ce sujet il fait deux choses. La première c'est de faire connaître la thèse, la seconde c'est de la réfuter. Il faut donc savoir que cette deuxième thèse diffère de la première en ceci que la première attribuait le mouvement de croissance à plusieurs éléments, à savoir à la terre, cause des mouvements vers le nadir, et au feu, cause des mouvements vers le *zénith*. Mais cette seconde se borne à attribuer à un seul élément le mouvement de croissance, à savoir au seul élément feu. Et le motif déterminant les partisans de cette seconde thèse était l'argumentation suivante : En principe seul semble être la cause principale d'un phénomène actif ou passif dans un mobile, celui qui préside par soi à ce changement actif ou passif. Tel est notamment le cas pour le feu : le feu est par définition chaud, il est donc ce qui cause la chaleur dans les choses en y entrant en qualité d'élément. De même aussi, la terre qui est par soi ce qui est pondérable, donne aux choses leur poids en entrant comme élément dans leur composition. A vrai dire, le feu est le seul élément qui paraisse être nourri et augmenter par les combustibles qu'on lui fournit ; on peut dire que le feu est nourri et augmenté, mais on ne peut le dire que moyennant de ne pas être exigeant au sujet de la rigueur du sens des mots « nutrition »

et « augmentation »; car, à prendre les choses au sens strict des mots, il est faux que le feu se nourrisse et s'accroisse. Il semble donc à première vue que parlant superficiellement on doive réserver au feu seul la nutrition et l'augmentation des plantes et des animaux, puisque seul des éléments il est nourri et augmenté. On verra plus loin si oui ou non on peut sans erreur parler de l'augmentation et de la nutrition du feu.

e) *Aristote critique la susdite seconde thèse.* Il faut savoir que la susdite affirmation est à certains égards irréprochable. Il faut en effet que tout aliment soit digéré. Or, la digestion se fait par le feu. D'où il suit que le feu à certains égards travaille à réaliser l'alimentation, et par là à l'augmentation, puisque c'est en mangeant que l'état adulte s'acquiert. Mais le feu ne travaille pas à ces actes végétatifs en qualité d'agent principal, car c'est l'âme qui est l'agent principal de cette efficience; au contraire le feu est agent de ces actes en qualité d'agent secondaire et instrumental. Donc il est exact de dire que le feu est d'une certaine manière cause concomitante de l'augmentation et de l'aliment. C'est dans ce sens que la cause efficiente instrumentale est dite cause concomitante de la cause efficiente principale. Mais il est faux de dire que le feu est principalement cause de ces actes végétatifs en ce sens que le feu serait l'agent principal de ces actes. En effet comme cause principale de ces actes il n'y a que l'âme. C'est ce que prouve Aristote. Cela, dit-il, est cause principale dans une action donnée, si cela impose un terme et une limitation propres. C'est ce qu'on peut voir dans l'industrie, car c'est l'industriel et non pas son outil qui impose à une arcature ou à une maison les limitations ou proportions qui en font une arcature ou une maison. Or, les instruments de l'ouvrier sont indifférents à façonner jusqu'à concurrence de telle quantité ou de telle détermination ou forme. La hache de l'artisan, en effet, est quant à elle disposée à sectionner le bois et à le façonner

de façon à en faire une porte, un bateau ou une maison, et un objet de telle limitation qu'il appartiendra.

Mais qu'entre toutes ces quantités possibles que la hache puisse donner au bois, il se fasse que ce soit de fait tel façonnage qui soit réalisé selon telle spécification et telle grandeur d'objet, cela est dû à l'art de l'artisan et nullement à la hache. Il est manifeste en effet que dans toutes les choses de la nature il y a une certaine limitation et un certain principe ou raison suffisante de telle grandeur; or, ce principe règle aussi les limites de l'augmentation. De même que pour réaliser un objet de l'espèce qu'on voudra, il faut des accidents propres sans lesquels cette réalisation ne se peut faire, de même il faut aussi une dimension fixée. Il est vrai qu'il y a une certaine marge, c'est-à-dire que la réalisation est possible pour un peu moins de grandeur ou pour un peu plus que la quantité moyenne stricte, et ce qui décide ces écarts en deçà ou au delà de la quantité moyenne ce sont les conditions matérielles que rencontre cette réalisation et aussi les différences individuelles qui sont propres à chaque cas; car, par exemple, tous les hommes n'ont pas la taille moyenne, mais certains hommes dépassent cette taille et d'autres hommes restent en deçà. Certes il y a une dimension tellement grande qu'aucune taille humaine n'arrive à cette dimension, et une taille tellement réduite que tous les hommes ont une taille plus grande. Or, ce qui fait que la taille humaine reste entre ces limites et que la croissance ne peut pas dépasser ces limites est une cause efficiente et cette cause efficiente est dite principale à raison de ce que c'est elle qui est la cause pour laquelle l'augmentation reste comprise entre un maximum et un minimum. Cette cause principale, d'autre part, ne peut être le feu. Il est patent en effet que le feu n'est pas capable d'arrêter à une certaine limite l'incendie, mais le feu s'étendra à l'infini si on lui fournit indéfiniment des aliments. Il apparaît bien que le feu n'est donc pas la cause principale de l'augmentation et de l'alimentation. Mais c'est

plutôt l'âme qui est cette cause principale. Il est bien à penser qu'il en est ainsi, car ce qui fixe la quantité que doit avoir une chose c'est la forme ou détermination, raison ou cause d'être précisant l'individualisation de l'être, et disant de quelle espèce d'êtres il s'agit. Par la forme ou spécification du genre on indique mieux dans les choses de la nature quel est l'être dont il s'agit; au contraire, c'est faire connaître moins bien l'être que de se borner à indiquer son genre sans ajouter rien qui le spécifie et l'individualise dans son genre. L'âme joue dans le corps vivant un rôle, et ce rôle vis-à-vis des éléments qui entrent dans la définition du corps vivant est le rôle que joue la forme pour spécifier la matière. Donc il faut plutôt dire que la détermination et la raison suffisante qui fixe la dimension ainsi que la grandeur et la limite de l'acte de l'augmentation c'est l'âme. Il importe de se garder de dire que c'est le feu qui est ce principe.

LEÇON NEUVIÈME

106. Doctrine aristotélicienne au sujet de la psychologie végétale de l'aliment en soi. — *a)* Après que la thèse du caractère psychologique des opérations qui sont attribuées à la puissance végétative a été établie et qu'Aristote a montré que ces actes ont pour principe l'âme, il entreprend ici de faire la théorie de ces actes. Et à ce propos il fait trois choses. Premièrement, il traite de l'objet de ces actes en le considérant en soi, c'est-à-dire indépendamment de ce qu'il est objet de ces actes. Puis au contraire on en traitera eu égard à ce qu'il est objet de ces actes de l'âme végétative. Troisièmement, on traitera de diverses facultés qui sont les principes de ces actes. Au sujet de la première question, Aristote fait trois choses. Premièrement, il annonce ce qu'il va traiter. Deuxièmement, il formule ce qui au premier abord semble pouvoir

se dire de l'aliment. Troisièmement, il soulève à ce propos un doute. Il dit donc d'abord que, puisque la puissance végétative et la puissance générative compètent à la même puissance psychologique, encore que la puissance végétative, c'est-à-dire nutritive, soit bien distincte de la générative, il faut donner la doctrine de l'aliment avant de traiter de ces puissances. En effet, c'est l'aliment qui, étant l'objet commun de l'une et de l'autre de ces deux puissances, permettra d'en donner une théorie générale et ainsi de les définir par genre et espèce. En effet, c'est l'opération que définit l'aliment qui distingue le genre des puissances végétatives des autres genres de puissances psychologiques appelés respectivement genre intellectif, sensitif, etc. Car les opérations de ces autres genres supposent d'abord réalisées les opérations de ce genre-ci, c'est-à-dire celles que l'aliment définit.

b) Aristote formule l'enseignement que révèle à première vue l'étude de l'aliment. Et il donne trois propositions dont la première se formule ainsi : l'aliment paraît être le contraire de l'alimenté. Et ce qui le prouve c'est que l'aliment est converti en substance de l'alimenté et lui est incorporé par assimilation. Or, toute chose qui en devient une autre était le contraire de cette autre. L'aliment devenant partie de la substance de l'alimenté devait donc être contraire à l'alimenté. Deuxièmement, cette condition d'être contraire à l'alimenté ne suffit pas pour définir l'aliment, car il faut, pour être aliment, être d'une certaine espèce de contraires, à savoir de l'espèce de ces contraires qui peuvent devenir l'alimenté et faire partie de sa substance. C'est en effet à la substance de l'alimenté que l'aliment se vient identifier. Donc si un changement de qualité vient à être produit par le contraire, ce changement ou altération ne suffira pas pour faire de l'aliment un « contraire » puisqu'il faudrait un changement d'être ou de substance et qu'il n'y a qu'un changement de manière d'être, ou de qualité. C'est ainsi que nous ne disons pas que l'adjectif « malade » est l'aliment

de l'adjectif « sain », bien que ces adjectifs soient contraires l'un à l'autre. De même le noir n'est pas l'aliment de l'adjectif blanc, et ainsi il en est de tout adjectif et de son contraire. Mais quand c'est de substance à substance qu'il y a contrariété, il en est autrement : on peut parler d'aliment. La troisième proposition, c'est qu'il faut que le contraire substantiel soit de cette espèce de contraires substantiels qui sont susceptibles de se causer des accroissements. C'est pourquoi le feu et l'eau, c'est-à-dire la force systématique de rigidité et d'expansion et l'absence de force d'expansion et de rigidité, sont deux contraires ; on ne peut pas dire de l'eau qu'elle se nourrisse de feu, car le feu est la présence de ces deux forces systématiques qui relient respectivement les points en une figuration indéformable et en dilatation volumétrique insurmontable. Or, le néant de ces deux forces ou le coefficient zéro donné à ces deux forces caractérise l'eau. Il est absurde que le rien ou zéro opère et s'assimile les coefficients infinis qui caractérisent le solide infiniment rigide et infiniment expansif qu'on appelle feu. Mais le contraire peut se dire, *à savoir* que le feu se nourrisse d'eau, en tant que les fluides inexpansifs qu'on appelle génériquement eau sont par suite de l'action des forces du solide expansif rendus moins fluides et plus expansifs. Quand un solide infiniment rigide et infiniment expansif devient solide moins expansif et moins rigide, c'est-à-dire acquiert rigidité finie et solidité finie, ce n'est pas le fait de l'eau, c'est-à-dire d'une force nulle d'expansion et de rigidité qui aurait agi, mais alors le fluide inexpansif prend une expansion et une rigidité finies et c'est l'effet de la force infinie de solidité et d'expansion. Et de là on conclut que des quatre éléments c'est le feu qui semble seul être alimenté, puisque seul il est en acte, étant caractérisé par deux infinis de solidité et d'expansion et que, pour se nourrir, il faut pouvoir agir et pour cela être en acte. Au contraire, l'eau est le seul élément qui est aliment, car elle est le seul élément caractérisé par deux potentialités ou

deux coefficients zéros, respectivement d'expansion et de solidiié et que, pour pouvoir être aliment, il faut pouvoir subir une mutation substantielle ; les quantités zéros sont dans ce cas puisqu'elles peuvent subir une mutation qui les fera plus grandes que zéro. Nous entendons par eau non seulement une seule espèce de liquide ou fluide inexpansif, mais tous les fluides inexpansifs.

c) Aristote soulève quelques difficultés au sujet de la doctrine obvie de l'aliment. Et d'abord, il objecte contre chacune des deux solutions montrant que l'aliment, d'une part, est le contraire de l'alimenté et, d'autre part, n'est pas le contraire de l'alimenté. Secondement, Aristote réfute les propositions, tant la positive disant que l'aliment est semblable à l'alimenté que la négative disant que l'aliment n'est pas semblable à l'alimenté. L'aliment, en effet, est cause de doute, car ci-dessus on a, comme on l'a vu, établi que l'aliment est le contraire de l'alimenté; mais à plusieurs il a paru que l'aliment est semblable à l'alimenté. En effet, l'aliment est ce qui produit la croissance. Or, il faut que l'accroissement se constitue de ce qui est semblable à celui qui s'accroît. Car si à un être on apportait une adjonction de quelque chose de dissemblable, ce ne serait pas réaliser son augmentation ou sa croissance, mais ce serait juxtaposer une réalité étrangère. Il semble que c'est par le semblable qu'il faille augmenter le semblable. D'autres opinants croient au contraire que, conformément à ce que nous avons dit, c'est par le contraire que l'alimentation se réalise. Et le motif qui les incite à soutenir ce parti du pour contre celui du contre c'est la double raison suivante. Premièrement, l'aliment est digéré par la chaleur de combustion et entre dans la composition de l'alimenté. Rien, en effet, n'est changé si ce n'est moyennant de passer à l'opposite contraire par le moyen, celui-ci étant situé entre l'état qui précède le changement et l'état extérieur qui est au delà de la moyenne, c'est-à-dire à l'opposite de l'état initial. — Par exemple, le blanc ne passe qu'au noir

ou au gris. Le moyen est déjà à certains égards le contraire de l'extrême vers lequel on le porte et le contraire de l'extrême dont on l'éloigne. — Le gris, en effet, comparativement au blanc, joue le rôle de noir et ainsi est contraire au blanc. Par contre, le même gris comparé au noir joue le rôle de blanc et est ainsi contraire au noir. Le gris est, en effet, considéré comme une moyenne ou composé intermédiaire entre blanc et noir comme toute quantité moyenne est dite composée de la quantité plus grande que la moyenne et de la quantité plus petite que la moyenne. Donc l'aliment est contraire à l'alimenté dans la substance duquel il est incorporé par assimilation. La seconde raison invoque que l'agent est contraire au patient, car le semblable ne souffre rien de son semblable. L'aliment, cependant, subit de la part de l'alimenté une opération dont l'alimenté est l'agent, et l'aliment est changé de qualité par l'alimenté. Cette altération par l'alimenté ne peut être infligée à l'aliment que moyennant que l'aliment soit digéré par l'alimenté. Par contre, l'alimenté ne subit aucune altération de la part de l'aliment. En effet, c'est ce qu'on voit aussi par l'exemple de l'art et de l'artisan. — Ce n'est pas l'artiste qui subit de la part de la matière qu'il ouvre aucune passion. — Mais c'est cette matière ouvrée qui subit l'action de l'art. Ou bien, si, par accident, on peut dire que l'artisan subit une action de la part de son matériel sur lequel il travaille, cela n'a lieu que dans un sens accidentel consistant en ce que l'artiste passe de l'état de puissance à l'état d'acte. On considère comme altération ce passage d'une manière d'être potentielle à une autre qui est actuelle. C'est accidentellement un mouvement qualitatif, car ce n'est pas comme artiste qu'il est en acte ou en puissance ; substantiellement, c'est-à-dire comme artiste, il reste aussi bien artiste actuel au repos qu'en mouvement. C'est accidentellement comme travaillant qu'il passe de l'état de travaillant en puissance à l'état de travaillant en acte. On voit donc que l'aliment est contraire à l'alimenté. La première de ces deux raisons

invoque la contrariété qui doit exister entre le terme antérieur ou initial et le terme final ou ultérieur d'une mutation. La seconde invoque la contrariété qui doit exister entre l'agent et le patient. L'alimenté, en effet, est aussi celui qui agit pour être alimenté en agissant par digestion ; il est aussi le terme ou cause finale à laquelle aboutit comme à son but l'aliment. C'est en cet alimenté que se trouve mué et assimilé l'aliment.

Aristote résout le précédent problème, et il dit qu'au point de vue de la question posée il n'est nullement indifférent d'appeler du même mot aliment : 1° ce qui est l'état dernier de l'aliment après digestion et 2° ce qui est à peine et tout juste ingurgité, c'est-à-dire avant toute action assimilatrice et digestive. Et si on a appelé ces deux stades de l'aliment, l'un le stade initial avant digestion ou décoction assimilatrice, l'autre final ou après cette opération, on pourra, à l'aide de ces deux aliments ainsi distingués, résoudre la question posée. Car, s'agit-il de l'aliment avant digestion, alors il faut dire que c'est le contraire qui est alimenté par son contraire. Cet aliment avant assimilation est en effet l'aliment qui va subir la décoction et digestion qui lui feront subir l'assimilation, et le changeront en le faisant devenir partie incorporée et assimilée de l'alimenté. S'agit-il au contraire de l'assimilé ou du digéré, c'est alors le semblable qui est nourri par son semblable : l'agent en effet s'assimile le patient ; donc, à la fin de l'action, il faut que le patient soit assimilé à l'agent, et puisque l'action de l'alimenté est ici parachevée, il faut que l'aliment devenu assimilé à l'alimenté puisse grossir l'alimenté. Et ainsi il apparaît que des deux espèces d'opinants susdits chaque opinion est à certains égards fautive et à certains autres égards vraie et exacte.

107. Théorie de l'aliment en tant que définissant, parmi les actes de végétation psychologique, la nutrition. — *c)* Aristote donne sa théorie

de l'aliment en tant que définissant les actes de vie végétative. Et d'abord en tant que l'aliment définit l'acte de nutrition. Deuxièmement, en tant que l'aliment définit l'acte de la croissance. Troisièmement, en tant que l'aliment définit l'acte de génération. Aristote dit d'abord que rien ne peut se nourrir si ce n'est le corps vivant. Or, tout corps vivant est animé ; il suit donc que le corps qui est nourri est animé. L'aliment est en puissance de devenir partie de la substance de l'alimenté. Il est converti, en effet, par l'alimenté en substance de cet alimenté. Il reste donc que l'aliment, en tant qu'aliment, est objet de l'acte d'alimentation. C'est ce qui est en puissance de devenir partie de la substance du corps animé, et c'est par soi et non par accident que l'aliment devient ainsi partie de substance de l'animé. Il faut considérer en effet que rien si ce n'est l'animé, ne se nourrit au sens propre du mot « nourrir ». — Le feu, il est vrai, semble par une certaine similitude avec la nutrition, pouvoir passer pour un nourrisson, mais c'est là une apparence trompeuse : le feu à proprement parler, ne se nourrit pas. On le montre comme suit. Une chose est dite à proprement parler se nourrir quand elle reçoit en elle-même au dedans de soi quelque chose pour sa conservation. Or, c'est ce qui semble réalisé pour le feu, mais cela ne se trouve pas exact. Quand en effet on fournit à un feu déjà allumé un combustible en plus de ceux qu'il avait, par cette nouvelle matière à ignition qu'est ce supplément de combustible, il s'engendre un feu nouveau ou supplémentaire, mais cela n'a pas lieu de telle façon que ce feu récent vienne conserver et prolonger le feu du combustible primitif allumé au début de notre hypothèse. Figurez-vous qu'on allume à un foyer existant une bûche supplémentaire ; cette bûche nouvelle, par son ignition, ne prolongera en rien l'ignition des bûches auxquelles elle s'est allumée. Tout le feu tant du bois nouveau que de l'ancien ne forme pas une unité simplement dite, mais c'est seulement par apparence que ce feu total semble un et à

raison de la relativité de cette unité du feu total, il n'y a pas là une nutrition pure et simple mais un simulacre de nutrition, car il y manque un élément essentiel, la conservation de l'alimenté par l'ignition de l'alimentant. Au contraire, les corps animés sont véritablement nourris parce que par l'aliment se conserve la vie là même où la vie était avant l'alimentation. C'est aussi pour le même motif que les animés seuls se développent par croissance proprement dite, parce que chaque partie du corps vivant se montre nourrie et croissante. C'est ce qui n'a pas lieu pour les parties des corps inanimés. Celles-ci, comme les cristaux, se montrent nourries et accrues par juxtaposition, c'est-à-dire sans que soient conservées ni nourries ni augmentées les parties ayant amorcé la cristallisation.

Ce n'est pas par intussusception que se trouve croître le corps brut que constituait le cristal avant sa nutrition improprement dite, mais par voisinage de parties clivées nouvelles qui se viennent ajouter ; ce n'est pas un poste de cette addition qui s'augmente mais seulement le total ; et ce total ne s'accroît que par l'adjonction de nouveaux postes sans majorer les anciens. Le motif qui fait que c'est surtout pour le feu qu'on revendique la nutrition du moins apparente ou impropre, c'est-à-dire majorative, c'est que le feu est l'élément caractérisé par les coefficients les plus considérables des forces naturelles systématiques, et ainsi il peut causer plus d'accélérations que les trois autres éléments qui n'ont chacun qu'une ou aucune force systématique infinie, alors que le feu en a deux, l'expansion infinie et la rigidité infinie ; tandis que la terre et l'air n'ont chacun qu'une force infinie, respectivement la solidité de la terre et l'expansion de l'air, l'eau n'a aucune force infinie. Dès lors, par ses forces infinies, le feu cause des accélérations fortes et ce sont ces accélérations qui étant nécessairement dans un corps étranger au corps feu, impulsent ce mobile en imprimant des vitesses à ses points matériels. C'est cette survenance de vitesse ou accélération qui con-

stitue la naissance du feu nouveau ; c'est alors que dans le combustible nouveau il y a ébranlement du mobile par l'acte ou force de l'accélérant appelé feu. Et cette mise en branle de corps étranger au feu est appelée nutrition et augmentation au sens impropre ou relatif de ces deux mots.

108. Théorie de l'aliment en tant que définissant l'opération de croître — /) Aristote montre comment l'aliment est considéré formellement comme définisseur de l'acte augmentatif. Et il dit : Encore que l'aliment qui définit l'acte de nutrition soit en lui-même ou absolument le même que l'aliment qui définit l'acte de l'augmentation, cependant l'un diffère de l'autre à raison du rôle différent que le même aliment joue dans l'acte nutritif et dans l'acte augmentatif. Il a été dit en effet que l'aliment est en puissance de devenir part de l'alimenté, c'est-à-dire du corps animé. Mais le corps animé est non seulement considérable comme corps animé, mais on peut le considérer aussi comme corps ayant une grandeur quantitative. En tant qu'il est corps animé on le considère comme corps et comme animé. Il est qualifié dans la catégorie de la substance comme étant substance et telle substance. Au contraire, dans la catégorie de la relation on le considère à un point de vue spécial, celui de la quantité. Or, en tant que l'alimenté est quantité, l'aliment qui lui survient *« est considéré aussi comme ayant une quantité »* ; celle-ci est capable de grandir la quantité de l'alimenté, et en tant qu'elle grandit de fait cette quantité, son acte est dit acte augmentant. Au contraire, à ne considérer l'alimenté que comme étant une substance étant corps et une certaine substance à savoir corps animé, l'aliment est considéré dans l'acte de nutrition comme devenant part de la substance et de la substance qualifiée. En effet, par définition, le mot alimentation signifie conservation de la substance alimentée. — Et cette conservation est nécessaire à cause de la consommation de liquide que nécessite la chaleur

physique propre aux actes corporels vitaux. C'est cette déperdition qui est la cause pour laquelle l'existence substantielle comme corps vivant est subordonnée à l'accomplissement de la fonction nutritive : Il faut manger ou mourir ; et quand la nutrition subsiste, la vie se maintient dans le corps aussi longtemps que s'exerce la fonction nutritive.

109. Théorie de l'aliment comme définisseur de l'acte générateur. — *g)* Aristote montre comment l'aliment sert à définir la génération. Et il dit que l'aliment qui a servi pour définir deux actes définit aussi l'acte générateur, car c'est l'aliment qui engendre comme il nourrit et augmente. Le germe, en effet, est la partie du corps générant qui fait naître l'engendré. Or c'est quand le corps vivant a atteint son développement plein que ce qu'il a en trop lui sert pour constituer avec son superflu d'aliment le germe générateur. Mais cet acte diffère des deux autres en ce que ce n'est plus l'alimenté qui est engendré comme c'était l'alimenté qui était conservé nutritivement et augmenté. L'aliment en effet n'est pas le principe de la génération de l'alimenté mais c'est le principe de la génération d'un être qui est autre que l'alimenté individuel, mais qui est l'alimenté en ce sens que c'est un congénère de l'alimenté. Ce congénère est selon l'espèce de corps vivant un corps de même espèce générique que l'alimenté. Celui-ci reproduit donc l'alimenté à part les caractères individuels de l'alimenté et à ne se tenir qu'aux notes que l'alimenté a de communes avec ses congénères. La raison en est que l'alimenté est avant qu'il fonctionne comme générant ; or ce qui est ne peut pas être engendré. Ainsi rien ne s'engendre soi-même, car l'engendrant est quand il engendre ; au contraire, ce qui est engendré n'est pas encore ; au moment de la génération, l'engendré acquiert l'être : il n'avait pas l'être. Et ce qui acquiert l'être n'est pas. Mais quelque chose peut agir en vue de se conserver

et c'est ce que fait l'engendrant ayant l'être : il agit pour se conserver non pas individuellement mais par son représentant. Celui-ci est de l'espèce du générant et lui est identique à certains égards. Donc l'ancêtre se conserve par son descendant comme par un autre lui-même.

110. Définition de la faculté des actes alimentaires. — *h*) De ce qui précède Aristote tire sa définition des diverses facultés psychologiques végétatives. Et d'abord, définissant la puissance nutritive, il définit ensuite la puissance végétative en général ou totale ou âme végétative. Au sujet de la première de ces deux définitions il conclut d'abord, de ce qui a été dit, quelle définition convient à la puissance nutritive ; et il dit ceci : l'aliment est tel, c'est-à-dire « nourrissant » dans la mesure où il conserve l'alimenté et le sauve de la destruction. Il suit de là avec évidence que cette faculté ou principe d'action qu'a l'âme de nourrir le corps vivant, n'est pas autre chose que la puissance capable de sauver son sujet. Ici ce sujet est le corps vivant qui est vivifié par l'âme. C'est cette faculté qui conserve en vie le corps vivant. L'aliment est pour sa part ce qui réalise l'opération de cette puissance conservatoire en tant que cette puissance, en se servant de l'aliment comme d'un moyen, sauve de la mort son sujet, c'est-à-dire le corps vivant, sujet de la faculté nutritive. C'est pour ce motif aussi que ce qui est privé d'aliment ne peut se conserver en vie corporelle. Étant donné que plus haut Aristote avait dit : c'est la puissance psychologique qui est principe d'opération nutritive » et étant donné qu'il semble dire le contraire ici en proclamant que c'est au contraire l'aliment qui est principe de végétation, il faut expliquer cette apparente contradiction et il va l'élucider.

i) Aristote montre ceci : autre est le sens dans lequel on dit : « l'âme est principe de l'acte de nutrition » et autre est le sens où on dit : « c'est l'aliment qui est le principe de l'acte de nutrition ». Aristote dit en effet : « il y a dans

l'acte de nutrition trois intervenants : Premièrement, celui qui est nourri et se nourrit. Deuxièmement, il y a l'intervenant qui sert à nourrir : c'est l'aliment. Troisièmement, il y a l'intervenant qui est le premier agent de la nutrition : c'est la faculté ou agent immédiat de l'acte de nutrition. Et cette faculté, qui est le premier agent de l'acte de végéter, est l'âme qu'un corps vivant doit avoir d'abord et premièrement avant toute autre âme, à savoir c'est l'âme végétative. Mais ce qui est nourri c'est le corps qui a cette âme végétative ou faculté végétative : c'est le sujet des puissances psychologiques végétatives. Enfin ce qui est le moyen d'alimenter, c'est l'aliment ou substance alimentaire. Il demeure donc que l'âme est principe de nutrition et que c'est en qualité de principe principal qu'elle est agent de la nutrition. Au contraire, l'aliment étant aussi principe de nutrition, n'est pas agent principal de nutrition mais agent instrumental ou principe instrumental de l'acte nutritif ».

111. Définition de la faculté des actes végétatifs considérée relativement aux degrés de vie et de vivants : âme première. — *k*) Aristote définit l'âme première qu'on appelle âme végétale. Or cette âme première dans les plantes c'est l'âme tout entière et dans les animaux c'est une partie ou département de l'âme. Et à ce sujet Aristote fait deux choses. Premièrement, il définit l'âme première ; c'est l'âme végétative dans les plantes et les animaux.

Pour comprendre la définition de celle-ci, il faut savoir qu'il y a un certain ordre entre les trois opérations de l'âme végétale, Car, la première de ces trois opérations est la nutrition, par laquelle un corps vivant est sauvé de la mort et gardé à sa conditian de corps vivant. La deuxième opération est plus parfaite, c'est la croissance. Par cette opération le corps vivant acquiert une perfection plus grande ; et c'est aussi bien en quantité qu'en puissance que cette perfection acquise est supérieure à l'ancienne. — La

troisième s'oppose aux précédentes comme le superlatif s'oppose à la simple qualité, et au comparatif; car cette troisième opération est la plus parfaite, tandis que les deux précédentes étaient seulement l'une parfaite et l'autre plus parfaite. — Cette troisième est aussi la dernière dans l'ordre de succession chronologique, car la nutrition précède, puis vient l'augmentation et enfin la génération. Cette troisième opération est la génération. Par la génération quelque chose, déjà existant comme parfait, confère l'être à un autre et lui fait avoir la perfection. — C'est en effet quand chaque chose atteint son maximum de perfection, qu'elle se met à rendre les autres choses semblables à ce qu'elle est elle-même. Il est, d'autre part, normal de définir telle chose et de la dénommer en se servant pour la définir et la dénommer de ce à quoi elle tend comme à sa fin. Or le terme ultime auquel aboutit comme à sa fin l'opération de l'âme végétale, c'est d'engendrer son semblable tel qu'est lui-même le vivant végétal. De là résulte qu'il y a une définition normale de l'âme première ou supposée par les autres, c'est-à-dire de l'âme végétale et cette définition la voici : L'âme végétative ou première est celle qui est principe de la génération d'un engendré autre que le générant quant à l'individu mais identique à l'engendrant quant à l'espèce. L'engendré doit donc être de la même famille que l'engendrant d'après les familles d'histoire naturelle des corps vivants.

En outre, ayant dit que l'aliment est l'instrument dont cette âme végétative se sert pour exercer l'opération végétative, Aristote veut éviter qu'on ne prenne occasion de ce dire pour en conclure que l'âme végétative n'a pas d'autre instrument pour poser cet acte. C'est pourquoi il pose la thèse suivante :

112. Double instrument de l'âme végétative. — *l*) Aristote démontre que l'âme végétative a un autre instrument de végétation que l'aliment, car sa thèse est que

l'instrument qui sert à exercer la végétation est un instrument double, comme aussi double est l'instrument qui sert au timonier à diriger son bateau. En effet, cet homme gouverne du timon et de la main. Or la main est un instrument faisant partie du corps vivant humain composé de corps et d'âme, et l'âme est forme de ce composé. — De cette dualité de cause instrumentale résulte que le même timon est à la fois moteur et mû. Il est moteur mouvant le navire, et mobile mû par la main du timonier. Mais la main n'est pas inerte : elle n'est pas mise en mouvement par un corps étranger au corps vivant dont la main fait partie, car la main est mue par ce qui est un principe intrinsèque au corps vivant dont elle fait partie. Elle est de fait partie mue de l'homme se mouvant. De même aussi l'instrument opérant la nutrition se compose de deux outillages. Le premier est étranger au corps alimenté. C'est celui dont l'âme de l'alimenté n'est pas encore acte. C'est la substance alimentaire. Mais outre cet instrument étranger au corps du vivant, il faut aussi un corps instrument non étranger, c'est-à-dire participant à la nature du corps vivant ou du composé de corps et d'âme. Il faut en effet digérer l'aliment ; et ce qui opère cette digestion est un corps qui a les pouvoirs corporels vivants nécessaires à cette digestion.

De même que le timonier par son gouvernail appelé timon guide le bateau et qu'il manie à la main son guidon ou timon, de même l'âme guide par les forces corporelles de son organisme l'aliment, et par l'aliment elle meut le même organisme en lui faisant subir une nutrition. Ainsi les forces corporelles ou chaleur naturelle de l'organisme ou énergie du corps digérant sont un certain outil de l'âme végétative ; et c'est un instrument qui fait partie du corps uni à l'âme ou du corps vivant. C'est en effet dans le composé vivant ou dans l'organe digérant que doit se trouver l'énergie digérante qui est naturelle à l'organe digérant lui-même. — C'est le motif pour lequel il est

nécessaire que tout animal qui est nourri ait par soi et de par sa nature une énergie corporelle dont l'organe digérant se puisse servir pour exécuter la digestion. Mais si cette âme végétative n'avait pas un organe faisant partie du corps vivant, cette faculté végétative ne serait pas l'acte d'une certaine partie du corps vivant. Or seule l'intelligence est dans le cas d'être une faculté psychologique sans être pour cela l'acte ou la forme, c'est-à-dire le pouvoir d'une partie du corps, ou fraction et portion quelconque déterminée ou localisée dans le corps vivant.

113. Définition spéciale des trois puissances végétatives. — Concluant tout ce qu'il a dit du premier genre de puissances psychologiques, Aristote se résume en disant : tout ce que j'ai dit ici se borne à des généralités au sujet de la définition, mais dans des traités d'histoire naturelle plus spéciaux on traitera plus déterminément de ce qu'est l'aliment, et on en distinguera de plusieurs espèces. On y traitera de l'aliment en tant qu'il caractérise non pas ce qui est commun aux trois actes de nutrition, d'augmentation et de génération, mais au contraire de ce qui est propre à chacun de ces trois actes, c'est-à-dire de ce qui distingue l'aliment en tant qu'il définit en particulier chacun de ces trois actes. Aristote, de fait, a écrit trois ouvrages spéciaux, l'un sur la nutrition, l'autre sur la génération ou engendrement des animés, et le troisième sur la locomotion des animaux, appelant locomotion la croissance et la sénilité, c'est-à-dire l'augmentation vers l'état adulte ou à partir de cet état.

LEÇON DIXIÈME

114. Généralités et divisions. Psychologie générale du sensible. — *a)* Après qu'Aristote a fini

son traité de la vie végétative, ici il fait débuter son traité de la vie sensitive et le divise en deux : l'une de ces parties lui sert à formuler sa doctrine au sujet des organes périphériques ou apparents de cette vie, à savoir des sens externes. Dans la seconde partie, il donne sa théorie des sens internes, c'est-à-dire de ceux dont les organes sont au centre et ainsi n'apparaissent pas à la périphérie de l'organisme. La première se subdivise en deux sous-parties. La première montre quel rapport la sensation établit entre le sens et le sensible. La seconde donne la doctrine du sensible et du sens. Au sujet du premier point, il fait deux choses : premièrement, il rappelle plusieurs choses déjà dites plus haut. Secondement, il traite le sujet annoncé. Il dit en effet d'abord qu'après avoir donné la théorie de ce qui concerne l'âme végétative, il faut traiter de ce qui concerne en général le sens. Plus tard en effet il faudra traiter de chaque sens particulier à part et l'un après l'autre.

115. Deux lemmes préalables à la théorie du sens formulés à l'aide des dires précédents. — Aristote énonce, pour traiter ici du sens, deux propositions qu'il va invoquer ; la première consiste à dire : sentir revient à être mû et à subir l'agent sensible. Le sens en acte en effet est un changement de qualité ou altération, par exemple, la sensation de froid comporte que le sens passe de la qualité chaude à la qualité froide. Or tout changement de qualité est une passion que subit l'altéré, ou une motion qui lui est imprimée. La seconde proposition énoncée comme lemme, c'est que certains philosophes posent en principe que le semblable fait subir à son semblable une passion. Et en conséquence de ce principe, comme le sensible se fait sentir et fait subir une passion au sentant, cette passion est due à ce que le connaissant et le connu sont semblables. C'est ainsi que certains philosophes anciens ont avancé que le semblable est connu par le semblable, et le sensible est connu par le sens. Cela vient de

ce que le sensible est semblable au sens. Tel est le cas d'Empédocle. Il tient que c'est par la terre qui compose le sens qu'on connaît la terre qui compose le sensible. De même, dit-il, c'est le feu de l'organe sentant qui fait connaître celui de la chose sentie. Et ainsi il continue à faire connaître chaque élément de la chose connue et il le fait connaître par le même élément du sujet connaissant. — Mais cela (à savoir comment il peut ou non se faire que le semblable se puisse faire ou non l'agent des passions de son semblable) est un problème traité lorsque dans le livre de la génération et de la corruption, on traite en général de l'agir et du subir. Là en effet on a dit que le patient au début de sa passion est contraire à l'agent. Mais, à la fin de cette passion, le patient est devenu semblable à l'agent. Alors le patient a éprouvé complètement la passion. — L'agent en effet fait consister son action à s'assimiler le patient.

116. Triple fait conscient établissant les rapports du sensible au sens. — *b*) Aristote énonce sa théorie donnant la vérité au sujet de la question proposée. — Et à cet égard, il fait trois choses. D'abord, il montre que le sens est parfois en puissance de sentir. Deuxièmement, il montre que le sens est parfois en acte. Troisièmement, il montre comment le sens est réduit de la puissance à l'acte.

117. Premier fait. Le sens est parfois en puissance. — Au sujet du premier fait, considérons que tous ceux qui, comme Empédocle, ont soutenu que le semblable est connu par le semblable, ont prétendu que le sens est toujours en acte de connaître les sensibles. Pour que l'âme connaisse tous les sensibles, ces philosophes ont érigé en principe que l'âme sensitive à certains égards est composée de tous les sensibles, en tant que selon ces philosophes les sensibles sont constitués eux-mêmes d'un

mélange de tous les éléments des sensibles. — Deux conséquences découlaient de cette doctrine. La première c'est que le sens est constitué par les choses sensibles en acte elles-mêmes. En effet, il est composé de ces sensibles en acte. Il est ce dont il est constitué. Telle une moyenne est de l'espèce des extrêmes dont elle est la moyenne. D'ailleurs, les sensibles en acte peuvent être sentis. Donc les sens peuvent être sentis eux-mêmes : en effet, ils sont faits de sensibles en acte. Après cette première conséquence, voici la seconde : la condition pour que le sens puisse sentir c'est que les sensibles en acte soient présents dans le sens. Mais si les sensibles en acte sont dans le sens à raison de ce que le sens est composé de sensibles en acte, il s'ensuit que le sens peut sentir sans les sensibles extérieurs. L'une et l'autre de ces deux conséquences sont erronées.

C'est le motif des deux interrogations qu'Aristote adresse à la compagnie de ses adversaires. Les deux conséquences qui découlent de leur thèse figurent dans cette interrogation soulevant des difficultés insurmontables de leur système. C'est dans ce sens qu'il dit : « *On serait embarrassé de dire pourquoi les sens ne se sentent pas eux-mêmes* », c'est-à-dire pourquoi les facultés sensitives ne sont pas elles-mêmes senties par les facultés sensitives : il faudrait en effet que cette sensation de la faculté sensitive découle comme conséquence évidente de la thèse empédocliste disant que les sens sont semblables aux sensibles. On serait de même fort embarrassé de dire *pourquoi les sens ne font pas sentir par soi*, c'est-à-dire pourquoi les sens ne sentent pas actuellement *sans les choses du dehors*, c'est-à-dire sans les choses extérieures sensibles, alors que cependant ces sensibles actuels existent au dedans du sens *d'après ces philosophes d'autrefois* » ; ces sensibles actuels sont le feu, la terre et les autres éléments. Et ces éléments sont sensibles de deux façons. La première façon d'être sensibles c'est de l'être par soi, c'est-à-dire à raison de leur substance, et c'est l'avis des philosophes qui ne discernant pas entre intelligence et

sens, attribuent au sens un pouvoir qui ne lui appartient pas et est propre à l'intellect, à savoir le pouvoir de connaître le substantiel, c'est-à-dire ce que les choses sont par soi ou par essence et en leur être. La seconde manière d'être sensibles c'est celle des êtres qui sont sensibles à raison de leurs accidents propres. Tel est le cas du chaud et du froid et des autres qualités tangibles. Ces qualités sont par soi sensibles. De ce que ces difficultés soulevées ici sont en soi insolubles si le sens a les sensibles en acte comme les anciens l'ont posé en thèse, Aristote conclut qu'il est évident que l'âme sensitive n'est pas un sensible, actuel, mais qu'elle n'est sensible qu'en puissance. Et si les sensitifs ou sens ne sentent que moyennant la présence actuelle de sensibles, c'est tout comme les combustibles qui ne s'enflamment pas actuellement. Ce sont des charbons qui ne sont enflammés qu'en puissance. D'eux-mêmes, ils ne sont pas en ignition, ils ne brûlent que moyennant qu'un feu extérieur vienne les comburer. Si le combustible était en ignition actuelle, il se brûlerait de lui-même et n'aurait pas besoin de feu extérieur pour s'enflammer.

118. Deuxième fait : le sens est parfois en acte de sentir. — *c*) Aristote montre que le sens est parfois en acte. Et à cet égard il fait trois choses. — Premièrement, le sens est parfois en acte à raison de ce que c'est dans deux sens différents que nous disons que quelqu'un sent. — En effet parfois, en disant que quelqu'un voit et entend, cela signifie qu'il est capable de voir et d'entendre, par exemple quand il dort, il est en puissance de voir et d'entendre. Parfois au contraire nous disons que quelqu'un voit et entend à raison de ce qu'il est occupé à poser présentement l'opération de voir ou d'entendre. De là résulte que ces deux façons d'entendre la faculté et l'acte de sentir sont respectivement 1° l'acte et la faculté de sentir en acte, et 2° l'acte et la faculté de sentir en puissance.

d) Aristote développe comment il faut entendre ce qui a été dit. Il y avait en effet deux assertions qui semblaient impossibles à concilier. L'une selon laquelle sentir se dit en acte. L'autre tenait au contraire que sentir est un certain pâtir et un certain subir. Etre en acte semble en effet signifier plutôt une action, tandis que subir et pâtir désignent une passion. Or la passion et l'action sont incompatibles. Et pour dissiper cette apparente contradiction, Aristote dit que nous employons les mots « sentir actuellement » dans cette signification que nous entendons signifier que pâtir et subir sont un certain agir, à savoir un certain être en acte, à savoir l'être actuellement mû. Car la motion est un certain acte ; mais un acte imparfait comme il est dit au troisième livre des physiques. C'est en effet l'acte d'un être qui est présentement en puissance, c'est donc l'acte d'un être qui doit encore subir une réalisation non encore actuelle. De même que la motion est un acte, ainsi être mû et sentir sont des actes d'un certain genre, ou un certain agir, à savoir l'acte d'être actuellement. En employant ici le mot « d'abord », Aristote fait remarquer que d'autres développements suivent pour faire voir comment se fait le passage de l'état de sens en puissance à l'état de sens en acte, et comment la sensation se fait présente.

e) Aristote montre d'après les développements ci-dessus comment la thèse des anciens ne peut être vraie, à savoir leur thèse soutenant que c'est par le semblable que le semblable se sent. Il dit donc que toutes les choses qui sont en puissance, subissent une passion et une impulsion qui est le fait d'un agent actif et existent en acte. Et cette mise en acte se fait lorsque cet agent fait être en acte ce qui est en puissance et souffre la passion ou éprouve la motion. Et alors cet agent s'assimile par son action le patient ou subissant, c'est-à-dire le mû. De là vient que d'une certaine manière c'est d'un semblable que le patient souffre sa passion. Et d'une certaine autre manière c'est d'un dissemblable qu'il subit sa passion. C'est ce que nous avons dit déjà

lorsque nous distinguions l'antérieur ou début et l'ultérieur ou fin de la transmutation, car, au début, signifie quand va commencer la transmutation ou passion, l'agent est alors dissemblable au patient; à la fin, lorsque s'est accomplie la transmutation et la passion, l'agent est devenu semblable au patient et se l'est assimilé. En appliquant ces principes généraux, le sens aussi, après avoir été rendu sens en acte par le sensible, est devenu semblable à ce sensible qui s'est assimilé le sens. Mais avant que le sensible se soit assimilé le sens, le sensible n'est pas semblable au sens. Faute de faire cette distinction entre l'antérieur et l'ultérieur à l'assimilation, les anciens se sont mépris.

LEÇON ONZIÈME

119. Troisième fait conscient des rapports du sensible au sens : divisions. — *a)* Après qu'Aristote a montré que le sens est 1° en puissance, 2° en acte, il cherche à montrer maintenant comment 3° le sens est mené de la puissance à l'acte. Et cette étude se partage en deux parts. La première sert à Aristote pour distinguer puissance et acte en montrant comment se fait le passage de la puissance à l'acte de diverses façons. Pour cette diversification il se sert d'un exemple : celui de la puissance intellective. Dans la deuxième partie il applique à la faculté sensitive la théorie générale et l'exemple intellectuel illustrant cette doctrine. Au sujet du premier point, Aristote fait trois choses. Premièrement, il indique l'objet de la recherche. Deuxièmement, il distingue la puissance intellective selon qu'elle est en puissance ou en acte. Troisièmement, il montre comment de chacune des manières d'être en puissance on passe différemment à l'acte.

120. Théorie du nombre de manières d'être

en puissance et illustration de cette théorie par l'exemple de l'intellect. — Aristote donc annonce qu'il va d'abord parler de la puissance et de l'acte. Cela veut dire qu'il va montrer de combien de manières une chose est en puissance, et de combien de manières cette chose est en acte. Cette question doit nécessairement être traitée ici, car dans ce qui précède Aristote s'est servi des mots puissances et actes sans jamais distinguer plusieurs puissances et plusieurs actes.

b) Aristote distingue dans l'intellect les notions de puissance et d'acte. Et il dit qu'il y a un mode de dire quelqu'un en puissance, par exemple en puissance de devenir homme de savoir quand on est homme.

De fait le savant a par soi, c'est-à-dire par sa nature de savant, le pouvoir d'appliquer ses connaissances scientifiques dont il ne fait pas présentement usage. Notre exemple est celui de l'homme quelconque en général : cet homme inqualifié est en puissance d'être qualifié par l'adjectif savant ; il n'est au nombre des savants et des hommes ayant acquis la science que par ce que l'homme quelconque a de par soi, c'est-à-dire de par sa nature d'homme. Il a le pouvoir de devenir savant. C'est l'aptitude à acquérir cette ayance, habitude, ou seconde nature; celle-ci est la nature acquise, c'est-à-dire la survenance de la science ou qualité de savant. La seconde façon d'entendre que quelqu'un est sachant ou savant, c'est de comprendre par là qu'il sait, au sens où nous disons qu'un homme ayant déjà acquis cette perfection ou ayance qu'est une science déterminée, par exemple, la science de grammairien, est en acte de sa faculté de devenir savant et a fait usage de cette faculté en devenant savant. Il est manifeste que l'un et l'autre de ces deux hommes est dit savant, mais autre est le sens où on dit « l'homme en général est savant », autre le sens où on dit « le grammairien est savant ». — L'un et l'autre de ces deux sens signifient que le pouvoir est affirmé à titre de prédicat, et que le sujet est dit sachant à raison de ce que

ce sujet a un pouvoir. Mais il s'en faut que ce pouvoir affirmé soit le même dans les deux affirmations. Les deux hommes ont deux pouvoirs de savoir qui diffèrent l'un de l'autre. Car le premier est l'homme quelconque : le pouvoir qu'il a est le pouvoir qu'a toute notion générique d'être spécifiée et toute matière d'être informée, et c'est une certaine généralité et une certaine matérialité, car il a une puissance ou aptitude à un certain acte : il a de par sa nature d'homme ou par soi, l'aptitude à devenir savant ou sachant et par cette spécification qui le qualifie savant ou sachant, il est catalogué dans la série déterminée ou spécifiée des hommes d'un certain genre, à savoir du genre savant. Le même motif fait qu'il est en puissance, à savoir en puissance d'être informé comme homme par l'adjectif savant. Telle la matière est en puissance d'être qualifiée par la forme.

Le second sujet, c'est-à-dire l'homme grammairien, c'est celui qui a la science acquise. On dit de lui qu'il est puissant, parce que, quand il veut, il peut faire des considérations grammaticales, à moins parfois qu'un accident ne paralyse ses travaux grammaticaux par violence ou extrinsèquement à sa science, par exemple à cause d'une distraction qui occupe à autre chose qu'à la grammaire son intelligence qu'affecte la science grammaticale, ou à cause d'une indisposition quelconque provenant de l'organisme corporel. Le troisième homme savant ou sachant est celui qui de fait au moment présent est en acte de faire des considérations scientifiques. — En réalité c'est ce troisième savant qui seul est proprement et parfaitement le savant ou le sachant, car il est le savant sachant actuellement les choses de cette science appliquée ou art que sont par exemple les propriétés de la lettre A d'après la science grammaticale dont nous nous sommes plus haut servi comme d'un exemple. De ces trois savants, donc, le dernier n'est qu'en acte, le premier n'est qu'en puissance ; et le second est en acte relativement au premier et en puis-

sance relativement au troisième. Par là on voit qu'il est manifeste que l'être en puissance se dit de deux façons, à savoir du premier et du second savant; comme aussi l'être actuel se dit de deux façons, à savoir du second et du troisième savant.

c) Aristote montre comment de l'une et de l'autre de ces deux puissances on passe à l'acte. Et à ce sujet, il fait deux choses. Premièrement, il se demande si ce passage à l'acte entraîne ou non une certaine passion ou amoindrissement. Il dit d'abord : certes les deux premiers savants sont sachants en puissance. Si de plus ce qui est en puissance est mené à l'acte, c'est d'une autre façon que quelque chose est porté à l'acte à partir de la puissance première; autre aussi est la façon de passer à l'acte en partant de la puissance seconde. Car, ce qui de la première façon est en puissance est mené à l'acte par l'effet d'une doctrine. Celle-ci vient me changer et me faire acquérir la qualité de savant qui me manquait et me vient donner l'enseignement pour m'instruire et me faire changer de qualité ou m'altérer, me faisant passer de la qualité de non sachant à la qualité de savant et en me mouvant par passage d'une qualité à une autre. Ce qui cause ce changement c'est que cette doctrine est le fait d'un autre existant en acte, à savoir d'un maître, et maintes fois il arrive que ce passage se fait en partant d'un état qui est contraire à l'état qui a succédé par le changement. C'est le motif pour lequel Aristote dit que quand quelqu'un est ramené de la puissance première à l'acte, cela a lieu en sorte que d'ignorant on en devient savant. L'ignorant est un mot qui s'entend dans deux sens. L'un est selon la simple négation. Cela a lieu quand il n'y a connaissance ni de la vérité ni de l'erreur opposée ou contraire à la vérité. Ce mode ne s'opère pas par le contraire mais selon la simple négation ou contradictoire ; cela a lieu quand l'homme devient savant non en abandonnant la manière d'être acquise opposée positivement à la science et contraire à la science, mais unique-

ment comme acquérant la manière d'être acquise appelée science. L'autre sens est celui qui fait dire qu'un homme est ignorant selon une disposition positive dépravée, consistant en ce qu'il est victime de l'erreur opposée à la vérité dont s'agit, et de cette disposition fâcheuse il est passé à l'acte de la science en allant d'un être initial à l'être positivement opposé au premier être et appelé être final ou ultérieur. Mais le savant qui est en puissance au sens second du mot, à savoir le savant qui a déjà la science acquise ou habitude de la science, abandonne un état qui a le sens où la science et n'en prend pas l'acte ou considération et usage. Or, de cet état abandonné on gagne un autre état qui consiste à agir, car dans ce dernier état on met en œuvre son habitude. Mais autre est le mode de s'actuer dans ce dernier passage à l'acte et autre est le mode de s'actuer dans le premier passage à l'acte. Le savant qui n'a qu'une science à acquérir passe à l'acte autrement que celui qui a une science acquise déjà.

d) Aristote développe la question de savoir si on peut appeler passion ou amoindrissement le fait que quelque chose passe de la puissance à l'acte de la science, entendant le mot puissance au premier ou au second sens de ce mot. Et à ce sujet, il fait deux choses. Premièrement il expose de combien de façons on emploie le mot souffrir ou éprouver une diminution ou souffrance. Deuxièmement il développe un enseignement en formulant une proposition ou affirmation. Premièrement, il dit ceci : autant les mots « puissance » et « acte » ne sont pas à signification une mais à signification double, autant le mot « subir » ou « souffrir » a deux et non pas un seul sens. On emploie en effet le mot « souffrir » dans une acception pour exprimer une détérioration, déchéance, ou amoindrissement. Ces dépréciations ou dévalorisations ont lieu par suite d'une infériorisation qui est le fait d'un agent qui est le contraire du patient ainsi mis en désavantage. La passion en effet au sens propre du mot se montre comme un mot qui exprime quelque décrois-

sance du patient ou péjoration de son sort en tant qu'il est victime de son agent. Ce dégrès du patient lui échoit à raison de ce que quelque chose de la perfection du patient lui est enlevé. Et cette abjection infligée au patient est une certaine motion qui fait passer le patient au non-être; le mouvement de l'être au non-être étant appelé corruption ; ceci est donc une corruption de ce que le patient a perdu d'être par la passion. Cette corruption est de deux espèces. Tantôt elle est pure et simple quand elle enlève la forme substantielle. Tantôt au contraire elle est relative à un point de vue selon lequel il y a détérioration totale bien qu'absolument il n'y ait pas détérioration totale ; alors ce n'est pas la forme substantielle mais l'accidentelle qu'on perd.

Or, cette perte de forme ou déformation est l'effet d'un agent qui est contraire au patient. En effet, une forme est enlevée de son informé, c'est-à-dire de sa matière ou de son sujet, et cet enlèvement a lieu par l'introduction d'une forme nouvelle contraire à la première. Or cette introduction est l'effet de l'agent contraire au patient. Donc au demeurant, dans un premier sens, le mot souffrir s'emploie proprement et alors il implique une certaine corruption causée au patient par l'agent. Un autre sens est le sens généralisé du mot passion ou sens étendu et moins propre. C'est le sens qui implique une réception de manière d'être. Et parce que ce qui est réceptif d'autre chose est en puissance de cette réception et est capable de cette réception, il s'ensuit que cette réception se faisant actuellement sera comme l'acte. Mais cette réception encore à faire sera comme la puissance. — L'acte est, il est vrai, la perfection de la puissance. C'est dès lors le motif pour lequel le mot « passion » dans ce sens signifie non pas un sens qui implique la perte du patient. C'est au contraire son salut, et la perfection de celui qui est en puissance et est appelé patient à raison de ce qu'il est en puissance. Or, le sauveur et le perfectionnant c'est celui qui est en acte, car c'est de

lui que vient la réception salutaire et perfectionnante. Il est lui l'agent reçu par le patient réceptif qui est en puissance. En effet, ce qui est en puissance n'est perfectionné que par ce qui est en acte. Or ce qui est en acte n'est pas contraire à ce qui est en puissance si nous les considérons chacun formellement à raison de leur rôle dans la réception, c'est-à-dire respectivement l'un comme réceptif, récepteur ou recevant, l'autre comme recevable ou reçu. Bien au contraire le recevant et le reçu sont semblables nécessairement l'un à l'autre, car la puissance n'est rien d'autre que ce que l'acte fait connaître comme possible. Or, entre ce qui révèle et ce qui est révélé il faut similitude de la puissance à l'acte et si aucune similitude n'existait entre l'acte et la puissance, il ne faudrait pas nécessairement que l'acte propre soit le fait d'une puissance propre. La puissance entendue au sens qui nous occupe n'est pas portée à l'acte par son contraire, comme la puissance au sens qui nous occupait tantôt était portée à l'acte par son contraire. Bien au contraire, ici c'est par son semblable que la puissance est portée à l'acte et cette similitude doit s'entendre au sens où la puissance est comme puissance le semblable de l'acte considéré comme acte.

e) Aristote étudie si ce qui passe de la puissance à l'acte de la science éprouve une passion. — Et, d'abord il étudie cette question à propos de la puissance seconde qui passe à l'acte pur. Secondement, il se pose la même question à propos de la puissance première qui passe à l'acte habituel. C'est pourquoi, d'abord, il dit : le savant de science habituelle, c'est-à-dire de science acquise passe à l'acte par une considération faite par lui présentement ou usage de sa science habituelle. — On peut à ce problème trouver deux solutions valables. Disons d'abord par une première solution : « Ce passage à l'acte ne comporte pas vraiment et réellement une passion et altération ». En effet, comme nous l'avons dit, il n'y a pas proprement passion et altération là où il y a passage de puissance à acte, mais là où

il y a mutation d'un contraire changé en son contraire. Or, le savant habituel devenant savant actuel par une spéculation présente, ne subit pas un changement qui le fait passer d'un état contraire initial à l'état final contraire au premier. Bien au contraire, à passer à l'acte, le savant habituel en venant à contempler avance dans la science habituelle qu'il avait déjà et progresse d'un semblable moindre à un semblable plus grand. De là vient qu'Aristote dise : « *Il y a profit en plus de celui déjà acquis, et actuation plus grande* ». La perfection qui est en effet majorée au réceptif consiste en ce que sa science acquise s'augmente. Or, cette science acquise c'est son acte relativement au savant potentiel qu'est l'homme quelconque. La deuxième solution également valable est la suivante : on dira que les mots « altération » et « passion » sont employés ici dans un sens étendu différent du sens propre reçu. Et au sujet de cette façon de s'écarter du sens reçu qu'a proprement un mot, Aristote cite l'exemple de la façon défectueuse de s'exprimer qui consiste à dire que quand le savant habituel passe à l'acte de considérer scientifiquement, il subit une altération qui fait changer sa qualité de non-considérant en une autre, à savoir en celle de considérant. Cette façon de dire serait aussi inexacte que celle qui affirme que le maçon se mettant au travail subit une altération faisant succéder la qualité de travaillant à celle de non-travaillant. Aristote conclut ensuite comme suit : certes le savant habituel en passant de la science acquise à l'état potentiel à la même science acquise à l'état de considération présente n'acquiert pas de toutes pièces à nouveau sa science habituelle, mais se contente de pousser à la perfection de l'acte la science habituelle qu'il avait déjà acquise. Ainsi il se perfectionne dans cette science. Or, puisque recevoir un enseignement c'est acquérir une science, il est manifeste que lorsque quelqu'un qui est le savant potentiel, vient à passer de la ~~puissance à l'acte, en tant que ce passage de la puissance à~~ l'acte commence à le faire intelliger actuellement et juger,

il n'est pas d'un bon vocabulaire ou d'un bon lexique d'employer le mot « considération scientifique » pour désigner ce passage de la puissance à l'acte, mais on pourrait faire choix de toute autre expression pour désigner ce passage. Il n'existe pas sans doute d'autre expression, mais rien n'empêche d'en forger une.

f) Aristote se demande si, quand quelqu'un va de la première puissance à l'acte de la science, il est altéré et souffre une passion. Et il dit : supposons le savant potentiel qu'est tout homme avant d'être instruit. Il acquiert la science en la recevant d'un maître, c'est-à-dire d'un savant. Alors, de deux choses l'une, ou bien nous dirons qu'on ne peut soutenir qu'il a subi une altération et une passion, purement et simplement, ou bien nous dirons et devrons dire qu'il y a deux modes d'altération.

L'un de ces modes implique le changement qui fait passer *de l'être au non-être en tant que l'un de ces deux états est contraire à l'autre, c'est-à-dire va de la privation à l'ayance ou de l'ayance à la privation, la privation d'une chose étant le contraire de l'ayance de cette chose.*

Le mouvement vaut donc au mobile des dispositions contraires à celles qu'il avait avant la motion, alors qu'il en était privé, et c'est grâce à sa privation antérieure du mouvement qu'il a son ayance postérieure au mouvement, car la possession d'un des contraires est l'exemption de l'autre contraire. L'autre mode implique seulement *réception d'une nature seconde ou habitude ayance et d'une nature principe d'activité par soi ou nature première ;* cela signifie qu'on reçoit certaines habitudes et formes lesquelles sont les perfections qui valent l'usage d'une nature. Mais dans ce second sens il y a une différence : c'est qu'ici rien n'exige une perte quelconque de puissances pour en acquérir, tandis que dans le premier sens l'acquisition exigeait la perte du contraire à ce qui est acquis. Le savant potentiel en s'instruisant de science ne s'altère pas et ne souffre pas au premier sens du mot pâtir mais c'est au second sens du mot

qu'il pâtit. Et cette dernière proposition contredit, semble-t-il, ce qui fut dit naguère, à savoir que maintes fois celui qui est savant potentiel et devient savant actuel passe pour cela d'un état contraire, à savoir de l'avance de l'erreur à l'avance de la vérité et ainsi de l'habitude ou état habituel, permettant de dire des erreurs, à l'habitude ou état habituel opposé, capacité de dire des vérités. Il y a donc à pareille mutation passage à des dispositions contraires aux dispositions primitives. C'est la perte des anciennes par les nouvelles qu'on acquiert. Mais pour répondre à cette apparente difficulté, disons que le savant potentiel abandonnant l'erreur pour devenir savant actuel ne subit qu'un simulacre d'altération, c'est-à-dire de remplacement d'un contraire par l'autre contraire opposé. En effet, en réalité il n'y a ici aucune véritable altération, c'est-à-dire aucun remplacement d'une qualité par la qualité contraire. Car l'altération qui comporte mutation de contraire à contraire, a en propre deux caractères qui l'un et l'autre lui sont essentiels et substantiels, c'est-à-dire par soi ou en vertu même du sens du mot. Le premier caractère c'est que le point de départ du mouvement soit l'un des deux contraires. Le second caractère c'est que le point d'arrivée du mouvement soit l'autre contraire opposé au premier.

De même que le mouvement appelé déalbation ou blanchissement ne se peut faire sans que le point d'arrivée aboutisse au blanc, de même il ne se peut faire sans partir du noir ou du gris qui relativement au blanc joue le rôle de noir relatif. Mais dans l'acquisition de la science, il se présente que celui qui était savant potentiel était en même temps victime de l'erreur, mais ce n'est pas cette habitude erronée qui lui vaut de pouvoir acquérir la science, et il l'acquerrait même s'il n'était pas dans l'erreur.

Donc son instruction n'est pas une véritable altération de contraire à contraire.

~~Un autre doute surgit, c'est celui que fait naître l'assertion~~ où Aristote vient de dire : le savant potentiel qui acquiert

la science la reçoit en acte et celui qui la lui livre est un savant en acte qui se fait son professeur. Or cette acquisition de la science tradée par un maître à un disciple ne se fait pas toujours, car la tradition n'est pas le seul procédé pour acquérir la science : il y a aussi l'autodidaxie. Et à ce sujet il faut répondre à la difficulté comme suit : Encore que lorsque le savant en puissance devient savant actuel, cette instruction se fasse toujours par un savant actuel, néanmoins remarquons que parfois quelque chose n'est réduit à l'acte que par un principe exclusivement extérieur au mobile, par exemple l'air est rendu lumineux ou transparent et clair par une source lumineuse qui éclaire l'atmosphère et lui est extrinsèque. Tel est actuellement le lumineux : ce principe c'est le soleil. Tantôt au contraire il y a à la motion un double principe à la fois extrinsèque et intrinsèque. Tel est le cas de guérison. Le malade est guéri tant par sa nature qui est son principe intrinsèque que par son médecin qui est son principe extrinsèque. — Dans l'un et dans l'autre de ces deux principes se trouve la santé à l'état d'habitude actuelle et d'acte, car pour rendre sain il faut avoir la santé. Il est patent en effet que dans l'esprit du médecin est le plan de sa cure : c'est selon cette cause exemplative qu'il instaure son traitement. De plus, il faut que la santé réside actuellement dans une partie de l'organisme, à savoir dans le cœur. Or, c'est par la vertu de cette partie que le reste de l'organisme est rétabli. Car, lorsque le médecin rend la santé, il le fait comme le ferait la nature. En effet, c'est en réchauffant l'organisme malade ou en le refroidissant ou en opérant une révulsion heureuse que le médecin traite son patient. Or, c'est tout juste par les mêmes opérations que la nature du malade le guérit. Donc le médecin ne fait que ce que ferait la nature si elle était moins débile. Le médecin ne fait donc que seconder la nature en faisant lui avec elle ce qu'elle ferait seule si elle en avait la force. Elle n'aurait pas besoin du médecin si elle était plus vivace et guérirait seule le malade.

C'est tout juste de même que se comporte l'homme savant en puissance ; acquérant la science actuelle il l'acquiert d'un principe qui est intrinsèque lorsqu'il tire des intelligibles qui sont déjà à lui, la science : alors il est autodidacte ou inventeur. Mais il tire d'un principe extrinsèque la science lorsqu'il est instruit par l'enseignement traditionnel. Dans l'un et l'autre cas c'est ce qui est savant en acte qui fait passer à la science en acte le savant potentiel, ce principe enseignant qui est savant en acte étant le maître de l'hétérodidacte et étant l'autodidacte lui-même qui s'instruit de son invention. L'homme en effet par la lumière de son intellect agent connaît en acte sur-le-champ les premiers principes connus sans recours nouveau à l'expérience. Or par des déductions tirées des définitions qu'il connaissait, il conclut de ce qu'il sait déjà en acte ces propriétés déduites qu'il connaissait déjà en puissance. Et suivant la même méthode le professeur vient en aide à l'élève violemment, c'est-à-dire en agissant du dehors de l'élève ; en le conduisant à la science, le mentor se sert de ce que le dirigé a de notions acquises, pour amener le disciple par des déductions à des conclusions encore ignorées et connues seulement virtuellement. Et comme la nature plus forte se passerait du médecin et guérirait seule, ainsi l'auxiliaire qu'est un professeur serait superflu si l'homme était d'esprit assez pénétrant pour tirer par sa propre vigueur les conclusions dérivant des principes déjà connus ; une telle capacité d'autodidacte est plus ou moins le fait de tout homme.

LEÇON DOUZIÈME

121. Application de l'exemple intellectuel est faite à la sensation qui est illustrée par cet exemple. — *a*) Après que fût démontrée la différence entre le pouvoir et l'acte, et le mode de faire passer une

puissance à l'acte, Aristote qui a étudié tout cela à propos de l'intellect, applique au sens ce qu'il vient de dire de l'intelligence. Et à ce propos, il fait trois choses. Premièrement, il montre comment dans la faculté sensitive le pouvoir est amené à agir. Deuxièmement, il montre la différence entre puissance et acte de sensation et puissance et acte d'intellection. Troisièmement, il conclut en fixant sa théorie de la faculté sensible et en donnant la définition définitive. Au sujet du premier développement il faut considérer que, de même que pour l'intellection il y a deux sens du mot « acte » et deux sens du mot « puissance », ainsi pour la sensation nous retrouvons ces quatre significations. Car ce qui n'a pas la faculté de la sensation mais a la faculté d'avoir la faculté de sensation, est un sentant potentiel tout comme il y a un savant potentiel. Et celui qui a la faculté de sentir mais ne l'exerce pas est un sentant actuel tout comme il y a un savant actuel. Or tout juste comme passant de la puissance première à l'acte premier en acquérant la science qui le fait passer de la qualité de savant potentiel à la qualité de savant actuel, on était instruit en recevant de soi ou des autres une doctrine, ainsi pour la sensation il y a aussi un pareil passage de la puissance première à l'acte premier, mais tandis que c'est un acte d'endoctrinement qui réalise ce passage pour la pensée, ici au contraire pour la sensation c'est un acte de génération qui réalise ce passage de la puissance première à l'acte premier ; car les parents, en engendrant, donnent à leur progéniture le pouvoir actuel de sentir.

En vertu même de la signification du mot « animal » il faut dire que tout animal a par sa nature ou par sci le pouvoir actuel de sentir; donc, de même que par l'acte de ses parents qui l'ont engendré il a reçu d'eux d'être animal et animal de telle espèce que ses parents, ainsi aussi par le même acte il a reçu d'eux le pouvoir actuel de sentir. Tout autrement en est-il de la science que de la puissance de sentir, car, en vertu de la signification du mot « homme »,

on ne peut pas dire de tout homme qu'il a actuellement la science comme pouvoir actuel de faire œuvre de savant ; c'est au contraire après avoir été instruit qu'il devient savant actuel, et ce passage à l'acte se fait par autodidaxie ou hétérodidaxie, enseignement mutuel ou par autoinstruction. De là vient qu'Aristote dit : c'est la génération qui donne le pouvoir de sentir à qui est sentant potentiel. Et cette mutation qui va de la première puissance au premier acte, Aristote la fait connaître comme suit : cette mutation a pour auteur le générant et c'est la vertu qui est dans le germe qui sert au générant à effectuer cette mutation ; par cette vertu l'âme sensitive est rendue actuelle de potentielle qu'elle était, et elle acquiert à la fois toutes ses facultés. Une fois l'animal engendré, il a le sens comme un savant actuel a la science après l'avoir apprise. Et quand l'animal vient à sentir actuellement, voici la faculté dans l'exercice de sa fonction tout comme le savant ayant acquis la science et se servant présentement de ses connaissances acquises et contemplant de fait scientifiquement.

b) Ayant posé une comparaison entre sentir actuellement et intelliger de fait, Aristote veut établir entre ces deux actes une différence, et il en trouve la raison dans la différence de leurs objets respectifs, à savoir les intelligibles et les sensibles qui sont respectivement sentis en acte et intelligés en acte. Or les sensibles qui sont les principes opérants de l'opération sensitive, par exemple le visible et l'audible ou sonore, et tous les excitants de nos sens sont en dehors de l'âme ou objectifs, c'est-à-dire font partie du non-moi de l'âme sentante. La cause de cette différence entre sens en acte et intellect en acte c'est que les sensibles en acte ont pour objet les objets individuels lesquels sont hors de l'âme connaissante. Au contraire, les intellections ont pour objets les non-individuels ou universels, c'est-à-dire les généralités, lesquels n'ont d'existence comme universels que dans l'âme connaissante. De là il devient manifeste que celui qui est savant actuel, n'a pas besoin de

chercher hors de soi ses objets de contemplation, mais il les a en lui ; dès lors il les peut à volonté considérer et n'en est empêché que par accident, et seulement éventuellement par la survenance d'un obstacle extrinsèque. Quant à sentir, au contraire, nul ne le peut à volonté, pour la raison que nul n'a les sensibles au dedans de lui-même, mais on a besoin que les sensibles nous soient donnés du dehors. Et comme il en est de l'opération des sens, ainsi en est-il de celle de l'esprit. Celui-ci a pour objet la science des choses sensibles. On sait que les sensibles aussi sont au nombre des choses particulières lesquelles ont leur existence objective, c'est-à-dire en dehors de l'âme connaissante. Il s'ensuit que l'homme ne peut se faire la science des choses sensibles qu'il veut, mais seulement des sensibles qu'il perçoit par sa sensation. Mais, pour en traiter avec précision et exactitude, nous différerons jusqu'au livre trois où nous traiterons de l'intellect. Nous y reviendrons alors qu'il sera question de comparer le sens à l'intellect, et de traiter en soi de l'esprit.

Quant à ce qui est traité ici, il nous reste à examiner pourquoi les sensibles sont les choses particulières, et pourquoi les intelligibles sont les généralités, et de quelle façon ces universels existent au dedans de l'âme de savant actuel. Au sujet du premier point, il faut savoir que le sens est une faculté qui est le fait d'un organe corporel, et que la faculté intellectuelle n'est le fait d'aucun organe corporel, et ainsi l'intellect est spirituel ou immatériel ; le sens est le contraire, c'est-à-dire non spirituel mais matériel. Chaque chose cependant est reçue dans un récepteur à la façon de ce récepteur. Or la connaissance consiste en ce que le connu est reçu dans le connaissant d'une certaine manière, à savoir il y est par une ressemblance du connu ; car le connaissant en acte est identique au connaissable en acte ; il faut donc que le sens reçoive corporellement et matériellement la ressemblance de la chose sensible qui est connue sensiblement. Par contre, l'intellect reçoit incorporellement

et immatériellement la ressemblance de ce qu'il intellige. L'individuation en effet d'une nature commune dans les choses corporelles et matérielles est due à la matière corporelle existant sous des dimensions déterminées, comme la fixation arithmétique des dimensions algébriques ou communes des côtés d'un triangle individualise le triangle et le fait être isocèle ou scalène ou équilatéral. Au contraire, l'idée universelle ou paramètre variable, s'engendre par négation et abstraction de la matière et des conditions individuantes. [L'abstraction de la matière sensible crée les moindres abstractions et celle des dimensions crée les derniers degrés d'abstraction]. Il est patent en effet que reçue dans le sens la similitude de la chose représente cette chose dans ce qu'elle a de particulier ; reçue au contraire dans l'intellect, cette ressemblance, ensuite, représente la chose en ce qui la fait de même genre que ses congénères, et de là vient que le sens connaît le particulier, tandis que l'intellect connaît le général. Et les sciences ont pour objet les caractères communs. Au sujet du second des points annoncés, il faut savoir que l'universel peut s'entendre dans deux sens. Dans une première acception, peut être dit « universel » l'être lui-même particulier ayant des congénères et à raison de ce qu'il a ce que nous nous représentons dans tous les êtres de sa classe. Dans un second sens est « universel » ce qui est par soi commun aux congénères d'un genre. C'est ainsi que le mot « blanc » se peut entendre dans deux sens.

Dans une première acception du mot, « blanc » signifie l'être ou substantif qui a pour adjectif d'être blanc. Dans une seconde acception, le mot blanc désigne l'adjectif même qui exprime la manière d'être du substantif qu'il qualifie. L'être réel qui existe dans la nature et dont on affirme l'essence ou les caractères qui lui sont communs universellement avec tous ses congénères, sera par exemple un tel homme considéré dans sa généralité ou comme homme. Or, cet homme réel qui est dans la nature a un être dans deux acceptions. L'un de ces deux êtres est matériel ; c'est l'être

que cet homme a dans la nature ou au nombre des choses sensibles, c'est-à-dire comme nature matérielle. Mais il a aussi un être immatériel, c'est celui qu'il a dans l'intelligence des savants qui le connaissent formellement comme homme. Or, selon l'être que cet homme a dans la réalité des choses, dans la matière sensible ou dans la nature, il ne peut lui être attribué aucun des prédicats qu'on affirme du concept général d'homme, car il est supposé individualisé matériellement [ce qui s'oppose formellement à une généralisation]. Cet homme réel ne fournira l'idée générale d'homme ou type que par une opération d'abstraction à laquelle se livrera le savant actuel. Car contemplant il classera cet homme comme homme en le comprenant comme individu connu dans son genre et son espèce. Pour cette abstraction il a fallu formellement laisser de côté tout ce qui matériellement est l'individualisant de cet homme. Mais il n'est pas possible de se livrer à cette abstraction en réalité par une séparation objective des caractères génériques en les isolant des caractères individuels. Seuls les platoniciens ont cru qu'il y avait moyen de constituer objectivement cette séparation. Dans l'objectivité, c'est-à-dire hors du sujet connaissant, la seule realité qui soit c'est l'homme individuel, et par soi principe efficient d'actions, c'est-à-dire nature, et cet homme n'existe que réellement individuel dans ces chairs, dans ces os ; c'est ce que prouve Aristote au septième livre des métaphysiques. Il reste donc que la nature humaine n'a pas d'être lorsqu'elle est séparée des principes qui l'individualisent, ou si on veut dire qu'elle a un être quand elle est séparée de ces individuants, il faut entendre que cet être qu'elle a n'est pas un être proprement dit mais seulement un être qui n'est que subjectif dans le sujet intellectif connaissant et seulement par la ressemblance que le connu a dans ce connaissant. Et néanmoins, encore que l'intellect affirme de la chose un être qu'elle n'a que ~~séparément des principes individuants, néanmoins l'intellect~~ n'affirme rien qui soit faux, encore qu'objectivement la

chose connue ne puisse exister sans ces individuants. Elle ne peut sans eux être au nombre des choses de la nature sensible ni au nombre des choses agissant comme nature.

Et c'est précisément cette existence séparée des caractères individuants que l'intellect s'abstient d'affirmer : il ne dit pas que l'essence commune à la chose et à ses congénères existe comme nature sans ses individuants ni qu'elle est dans la nature sans les individuants. Mais ce que l'intellect connaît et affirme ce sont les caractères communs à la chose et à ses congénères. Et en connaissant et en affirmant cette nature commune aux congénères, l'intellect s'abstient de connaître des principes individuant chaque congénère. Or cette abstention d'affirmation empêche l'intellect de toute erreur puisque, *grâce à cette abstention, l'intellect n'affirme* pas l'existence naturelle de la nature commune. Le premier sens que nous avons distingué au mot « blanc » serait fautif si on l'affirmait de l'essence ou nature commune : ce serait dire que le type ou genre existe comme individu. Ce serait aussi erroné que de séparer la notion complexe d'homme blanc en disant d'un homme blanc que la blancheur existe à part de lui ou sans lui et qu'il n'est pas blanc : cette affirmation serait inexacte. — Mais il y a une autre façon de séparer en deux la notion d'homme blanc et cette seconde façon n'est pas erronée : ce serait de séparer les deux notions en se bornant à affirmer la notion d'homme sans rien affirmer de la notion de blanc, et de dire : cet être est un homme. Cette proposition serait exacte et vraie. En effet, il n'est pas exigé pour qu'une proposition soit exacte que le prédicat énonce tout ce qui est susceptible d'être affirmé sans erreur du sujet. C'est pourquoi l'intellect, sans commettre aucune erreur, sépare par abstraction les caractères génériques et les isole des caractères non génériques, pour autant qu'il affirme ces caractères du genre en passant sous silence ceux de l'espèce. Or, de même, l'intellect abstrait les caractères spécifiques des caractères individuants pour autant qu'il intellige la nature

de l'espèce, sans intelliger les principes individuants. Et ainsi il est manifeste qu'on ne peut affirmer des caractères communs aux congénères d'un genre, ce qui formellement les dit communs et universels, à moins d'entendre que c'est seulement dans l'intellect connaissant que ces genres ont leur existence de genre et leur être formellement universel. C'est seulement ainsi que dans l'intelligence du connaissant il y a un type unique auquel participent tous les sujets qui sont congénères parce qu'ils sont des échantillons qui réalisent cette idée universelle. Et ce genre est indépendant de tous les principes de multiplication qui font diviser en multiples réalités cette notion une. De là résulte que les généralités ou notions universelles en tant qu'universelles et que générales, n'ont d'autre existence qu'en l'âme connaissante intellectuellement et non en soi. Mais les natures dont on affirme ces caractères génériques sont les natures des choses concrètes. C'est pourquoi les noms communs sont vrais des noms propres et des choses mêmes qui existent dans la nature. Comme prédicats on les affirme des sujets. Et ces sujets sont des individus. On ne peut pas dire que les noms communs sont vrais des individus.

Socrate, en effet, est homme, mais Socrate n'est pas l'espèce humaine, bien qu'en parlant de l'homme en général on parle de toute l'espèce humaine.

c) Aristote résume ce qui a été dit du sens. Et il exprime cette pensée en disant : pour l'instant il n'y a de défini que ceci, à savoir que ce n'est pas simplement qu'on emploie le mot « puissance »; mais on l'emploie dans deux sens. Un sens nous fait dire d'un enfant qu'il peut faire campagne, mais son pouvoir n'est qu'éloigné. Un autre sens nous permet de dire du soldat qu'il peut entrer en campagne parce que l'âge de la milice est arrivé pour lui, et cette façon de s'exprimer signifie un pouvoir prochain ou immédiat. Et de même il se fait qu'on peut avoir pour la sensation ces deux significations. De deux façons en effet on peut dire de quelqu'un qu'il est en puissance de sentir,

comme nous le dîmes naguère. Et bien que la langue en usage n'ait pas de vocabulaire pour donner un nom différent à chacune de ces deux puissances sensorielles différentes, néanmoins on a montré le fait de la différence de ces deux pouvoirs et le comment de leur différence en précisant en quoi consiste cette différence. Or, il est vrai que les mots « être altéré » et « pâtir » se peuvent dire proprement de ce qui passe de la puissance seconde à l'acte et c'est en tant que le sentant potentiel qu'est l'animal engendré passe à l'acte de sentir. Cependant, il faut se servir des mots « être altéré » et « pâtir » comme si ces mots étaient les mots convenables et exacts, car le sujet des facultés sensitives est en puissance de ce que les sensibles sont en acte. Et dès lors, il suit qu'en tant qu'il subit l'action effective d'un principe ou cause efficiente qui le fait devenir semblable à soi, le sens du sentant n'est pas semblable au sensible, mais après que s'est parfaite la passion qui a assimilé au sensible le sens, le sensible a rendu semblable à lui le sens. Alors le sens est pareil au sensible. Ne sachant pas distinguer l'une de l'autre ces deux époques, les Anciens Philosophes ont soutenu que le sens est toujours semblable au sensible et pour cela que les sensibles sont les éléments composant le sens.

LEÇON TREIZIÈME

122. Théorie de l'objet et de l'acte de la sensation : les sensibles, le sens, les espèces de sensibles. — *a*) Après qu'Aristote a exposé les rapports qui existent entre le sensible et le sens, il entreprend d'exposer sa théorie de l'objet et de l'acte de la sensation considérés indépendamment de ces rapports ; et c'est pour donner la théorie de la faculté de sentir. Or, cette théorie se partage en deux : la première traite des sensibles, la *seconde du sens*. La *première question en*

soulève deux autres : premièrement, Aristote distingue les sensibles propres des autres modes de sensibles. Deuxièmement, il donne sa théorie des sensibles propres en les caractérisant chacun pour définir chaque sens. Au sujet du premier point, Aristote fait deux choses. Premièrement, il expose la division des sensibles; secondement, il traite un à un chaque membre de la division qu'il vient de faire. — Il prétend donc qu'avant de dire du sens la théorie qui en formulera une définition, il faut traiter d'abord des sensibles en tant que chaque sensible est propre à définir un sens particulier ou propre et que les autres sensibles ne pourraient servir à le définir. La raison de cette priorité de l'objet sensible c'est que les objets des actes sont à étudier avant d'étudier les facultés de ces actes. Or il y a trois façons d'affirmer la sensibilité des sensibles. De ces trois modes, deux sensibles sont sensibles par soi et le troisième sensible est sensible par accident. Des deux sensibles par soi, il y a des sensibles qui sont propres à chaque sens, et dans un autre mode il y a des sensibles qui, sans être réservés à un seul sens, sont perceptibles pour tous les sens ; de sorte qu'il est commun à tous les sens de les sentir.

123. Les sensibles propres et infaillibles : autres sensibles. — *b*) Aristote expose la théorie de chacune des espèces de sensibles qu'il vient de distinguer. Et d'abord, il expose les caractères des sensibles propres. Et il définit le sensible propre en disant : c'est le sensible qui est senti de telle sorte par un seul sens que par un autre sens il ne peut être senti. C'est celui au sujet duquel le sens ne peut commettre aucune erreur. Par exemple c'est en qualité de sensible propre que la couleur est perceptible par le sens visuel. C'est ainsi que l'ouïe perçoit le son, et que le goût est perceptif des solutions liquides sapides. — Mais le sens du toucher a plusieurs espèces de sensibles qu'il lui est propre de percevoir. Il connait en effet la majoration de température et la diminution de consistance, la diminution

de température et la majoration de rigidité, la majoration de poids ou lourdeur et la diminution de poids ou légèreté, ainsi que maintes qualités tactiles du même genre. Or, chacun de ces sens juge de ses propres sensibles, et ne se peut tromper à leur sujet. Par exemple le sens visuel est souverainement bon appréciateur de la question de savoir s'il voit telle couleur, et ainsi le sens de l'ouïe ne se trompe pas sur ses auditions du son. Mais les autres sensibles tant accidentels que communs, sont capables de décevoir le sens. Ainsi est abusé l'œil à propos d'un coloré. L'œil ne peut décider à sa coloration si ceci est un homme ou non. L'œil ne peut savoir à sa coloration où est cet objet coloré. Et de même on se trompe en prétendant reconnaître par l'oreille l'essence de ce qui sonne. Ainsi sont caractérisés par leur infaillibilité propre les sensibles propres à chaque sens.

124. Sensibles communs. — *c*) Aristote expose les caractères de la deuxième espèce de sensibles qu'il a distingués. Ce sont les cinq suivants : le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. — Ces sensibles en effet ne sont propres à aucun sens mais sont communs à tous. Et cette communauté ne doit pas s'entendre dans ce sens que tous les sensibles communs seraient communs à tous les sens ; mais certains de ces sensibles, à savoir le nombre, le mouvement et le repos sont communs à tous les sens, tandis que par contre le tact et la vue perçoivent tous les cinq sensibles propres. Ainsi par ces sensibles propres et communs on a entendu les sensibles qui sont par soi sensibles.

125. Sensibles par accident. — *d*) Aristote fait connaître la troisième des espèces de sensibles qu'il a discernés et il la définit « le sensible par accident ». C'est, dit-il, celui qui est sensible à la façon où nous disons que ~~Diarius ou le particulier Socrate est sensible par accident~~ à raison de ce que l'être particulier Diarius ou le particulier

Socrate sont des accidents du sensible blanc. Celui-ci est substantiellement ou par soi sensible à l'œil. En effet, on appelle sensible par accident ce qui n'est pas inclus dans la notion de ce qui est sensible par soi mais s'ajoute au substantif de ce qui est sensible par soi et le qualifie par un adjectif. Tel au substantif le blanc s'ajoute le qualifiant Diarien ou Socratique, tout blanc n'étant pas nécessairement celui d'un de ces particuliers. Il s'ajoute un adjectif à la notion du substantif blanc. Celui-ci est dit substantif parce que sensible par soi ; et un adjectif ajouté au sensible par soi c'est que le blanc est Diarius. Donc que le blanc soit Diarius est accidentel au sensible par soi et Diarius est un sensible par accident. D'où il découle que le sens ne souffre aucune qualification de Diarius en tant que Diarius est Diarius : le sens ne souffre d'autre qualification de Diarius que celle que Diarius fait subir en tant qu'il est le blanc qui immute l'organe visuel. Encore que sensibles communs et sensibles propres soient les uns et les autres sensibles par soi, cependant les sensibles propres sont proprement les sensibles par soi, car l'essentiel ou substance de tout sens, et sa définition consistent en ce que le sens est par nature ce qui est apte à subir une passion de la part de tel sensible. En effet, la notion même d'une puissance et la raison qui fait dire qu'une puissance que l'on veut définir est une puissance consiste dans l'ayance ou possession du pouvoir de poser l'acte caractérisé par l'objet de cet acte. La difficulté ici soulevée est celle de distinguer entre sensibles communs et sensibles par accident. Car ils ont de commun que les uns et les autres (sensibles communs et sensibles par accident) nécessitent la perception de sensibles propres. Or, de même que les sensibles par accident restent irrévélés à moins que l'on ne les perçoive en apercevant des sensibles propres, ainsi aussi les sensibles communs ne sont pas non plus révélés si ce n'est à raison de ce que les sensibles propres sont de fait perçus. Jamais en effet l'œil ne connaît la grandeur ou la figure si ce n'est

en tant qu'il perçoit le coloré. Il semble donc que les sensibles communs soient réductibles aux sensibles par accident et soient susceptibles de se confondre avec eux à raison du caractère qui est commun aux sensibles communs et aux sensibles par accident, les uns et les autres requérant la perception du sensible propre pour être perçus eux-mêmes. Certains philosophes en effet, pour établir la distinction entre sensibles communs et sensibles par accident, apportent deux motifs. Le premier argument c'est que les sensibles communs seraient propres à un sens appelé sens commun tout juste comme les sensibles propres sont propres aux sens propres. Le second argument c'est que les sensibles propres ne peuvent exister sans les sensibles communs mais peuvent exister sans les sensibles par accident. L'un et l'autre de ces arguments sont sans valeur pour répondre à l'objection identifiant sensibles communs et sensibles par accident. Le premier est faux parce qu'il est faux que les sensibles communs soient les objets propres du sens commun. Le sens commun en effet est un sens qui a un tout autre objet que *les sensibles communs* : son objet est de connaître les immutations des sens externes en ce qu'elles ont un aboutissant unique. Tels les plaidoyers des adversaires aboutissent tous à un juge unique qui doit décider entre eux ainsi qu'il sera expliqué ci-après.

D'où il suit qu'il est impossible que le sens commun ait un objet propre qui soit autre chose que l'objet propre du sens propre. Mais au sujet des immutations mêmes qui sont causées aux sens propres par leurs sensibles propres, le sens commun a certaines opérations propres que les sens propres ne peuvent avoir, à savoir que le sens commun perçoit non pas les sensibles qui causent les immutations mais qu'au lieu de percevoir les immutants que perçoivent les sens externes, le sens commun perçoit leur dissemblance; en réalité, au lieu de connaître par chaque immutation un sensible, le sens commun perçoit le rapport des sensibles et fait le discernement jugeant en quoi les sensibles d'un

sens propre diffèrent des sensibles de tel autre sens propre. — C'est par le sens commun en effet que nous percevons que nous vivons, c'est-à-dire notre immutation immanente et pas seulement l'immutant que perçoit le sens externe.

C'est aussi par le sens commun que nous discernons qu'autre est l'immutant du goût ou douceur sapide et autre l'immutant visuel ou couleur ; l'un, le sapide, n'ayant que trois sensibles communs, l'autre en ayant cinq, la figure géométrique et la grandeur géométrique manquant au sapide. En outre, en accordant que les sensibles communs soient l'objet propre du sens commun, cela n'empêcherait pas que ces sensibles des sens propres ne soient sensibles par accident. Or ici nous parlons au seul point de vue des sensibles propres, car la puissance du sens commun sera seulement étudiée plus loin (au troisième livre). Et il n'est pas étonnant que le sensible propre du sens commun soit sensible par accident des sens propres, car ce qui est par soi sensible à l'un des sens externes, est sensible par accident pour tous les autres sens externes. Par exemple, c'est le cas du sapide sucré : c'est un sensible propre du goût, mais c'est un sensible par accident de la vision. Etablissons aussi que le second argument est sans valeur.

En effet, il n'importe pas à ce qui est sensible par accident qu'on résolve positivement ou négativement la question de savoir si ce qui est le sujet de la qualité sensible est par soi sujet de cette qualité ou n'est pas par soi sujet de cette qualité. Personne en effet ne dirait : le feu qui est le propre sujet de la chaleur est par soi le sensible du toucher. Il faut donc parler autrement et soutenir que sentir ne sera pas du tout percevoir le sujet propriétaire de la chaleur. Nous ne sentons que l'échauffement et par lui le propriétaire en tant que le chaud est propriétaire de la chaleur, car sentir c'est subir une altération et passion d'un certain genre. Or c'est l'échauffement (acte) et non le feu (agent) qui font subir et éprouver une altération. C'est ce qui fut naguère expliqué. Donc, tout ce qui fait

une différence dans la passion elle-même ou dans l'altération du sens a par soi une ayance ou don de faire sentir, et est dit sensible par soi ; comme, par contre, tout ce qui ne modifie en rien la différenciation que constitue l'immutation du sens est dit « sensible par accident ». De là vient aussi que dans son traité Aristote dit textuellement que le sens ne souffre rien du sensible par accident en tant que sensible par accident. Quelque chose, il est vrai, peut fournir doublement une interprétation au sujet de l'immutation du sens. Un premier sens s'entend quant à l'espèce d'agent qui agit pour immuter le sens et à ce point de vue ce sont les sensibles par soi qui immutent chacun différemment le sens, chaque espèce de sensible par soi causant une espèce différente d'immutation.

C'est ainsi que la couleur est une espèce différente de sensible par soi ; le son en est une autre ; cette couleur-ci est blanche : c'est une espèce de couleur ; celle-là est noire : c'est une autre espèce de couleur. Toutes ces différenciations (de sens à sens ou dans un même sens) dans l'immutant sont des différences d'espèces d'immutants et c'est comme immutant que ces excitants diffèrent ; ils causent donc des sensations spécifiquement différentes. Or ces différentes espèces de principes agents d'immutation considérés dans le sens en acte, sont les sensibles propres relativement auxquels la puissance sensitive se trouve, de par son essence, être en ayance de capacité, c'est-à-dire en habitude ou possession par soi d'aptitude naturelle. Et c'est à raison de cette diversité objective des sensibles immutants que sont diversifiées les sensations de ces sensibles. Certains autres immutants causent une différence dans la transmutation des sens non pas à raison des différentes espèces d'immutants mais à raison des différentes espèces de mode d'immutation qu'un même excitant peut avoir d'immuter le sens. En effet c'est corporellement et topographiquement que les qualités sensibles meuvent le sens. Il en résulte que autre est l'immutation si elle est due à une qualité sensible

qui a pour adjectivé un corps grand et autre l'immutation causée au sens par la même qualité sensible qui a au contraire pour sujet qualifié ou substantif un corps petit.

De même autre est l'immutation si l'immutant est ici, autre si le même immutant est là ; c'est-à-dire autrement est l'immutation si l'immutant est proche du sens, autre si l'immutant est éloigné du sens. Autre est l'immutation si l'immutant est partie de l'organisme du sentant, autre si l'immutant fait au contraire partie de ce qui est étranger au corps du sentant. Ainsi les sensibles communs se trouvent causer suivant ce mode des différences d'immutations sensuelles. Il est évident en effet que selon ces cinq sensibles communs, le mode magnitudinal et le mode topographique varient, car magnitudinalement suivant que la superficie de l'organisme atteinte par l'excitant coloré varie, et suivant la distance à laquelle l'œil projette cette superficie, on engendrera deux variations d'immutation indépendantes : dans la première, l'œil fonctionne comme sens du tact ou sens général ou commun ; dans la seconde, il agit comme sens percevant les distances et projetant au loin sa sensation au dehors de l'organisme, tandis qu'il la projetait dans l'organisme lorsqu'il agissait comme sens du toucher, et ces deux variations de distance et de superficie se représentent non seulement pour la grandeur mais pour tous les cinq sensibles communs. Et parce que ces modes d'immutations ne sont pas tels qu'il n'y ait qu'un seul sens qui soit naturellement conditionné pour les percevoir, tandis que les différentes espèces d'immutants étaient chacun tel qu'un seul organe était en avance de la capacité de les percevoir, il s'ensuit que ces modes ne peuvent servir de caractéristique essentielle pour définir chacun un sens différent, mais au contraire ces modes variés restent perceptibles tous à plusieurs sens. — Ayant donc vu ce qui caractérise les sensibles par soi, et les sensibles communs, ainsi que les sensibles propres, il reste à voir, ce qui fait dire qu'un sensible est sensible par accident. Il faut donc savoir

que pour qu'un sensible par accident puisse être affirmé, il faut comme première condition que ce sensible par accident soit tel qu'il s'ajoute comme accessoire à ce qui est par soi sensible. Ainsi, par exemple, être un homme est l'accessoire de l'excitant qu'est par soi la blancheur de cet homme. De même encore à l'excitant par soi qu'est la blancheur qui frappe mon œil s'ajoute comme accessoire que l'objet blanc est aussi un sucré, mais cette qualité sapide qui ne frappe pas mon œil m'est révélée par association d'image à raison de ce que mon expérience passée m'a appris que la même chose qui frappait mon œil par sa blancheur était aussi par le sucré. Celui-ci à raison de sa saveur est l'immutant par soi de mon goût.

Le premier exemple faisait accéder au sensible par soi qu'est la couleur blanche, le sensible par accident qu'est la substance humaine à raison de mon intelligence qui par son expérience passée m'atteste que ce qui est blanc est ici un homme ; l'homme étant une des espèces du genre des choses blanches, le genre ici fait penser à l'espèce par une subsomption logique. La seconde condition pour qu'un sensible soit par accident, c'est que le sensible par accident soit connu par le sentant, car s'il arrivait au sensible par accident d'échapper au sentant et de ne pas lui être révélé ni conscient, on ne pourrait plus dire que le sensible par accident serait un sensible, car c'est le fait d'être senti qui est essentiel pour mériter le nom, c'est-à-dire pour être sensible ou en puissance d'être senti. Il faut donc que le sensible par accident soit connu par soi et que ce soit une puissance cognitive du sentant qui connaisse par soi le sensible par accident. — Et cette autre puissance cognitive qui appartient au sentant et qui connaît par soi le sensible par accident peut être la puissance cognitive que constitue un autre sens. Ce peut être aussi l'intellect. Ce peut être encore la puissance cogitative ou faculté de reconnaître que les particularités essentielles sont réalisées dans un individu du genre. Ce peut être enfin la puissance estimative ou

faculté de discerner ce qu'il y a à faire et l'action individuelle qu'il y a lieu de poser pratiquement dans un cas concret pour arriver à telle fin concrète. C'est le sens de ce qu'il y a à faire. — Je dis donc que cette faculté autre que le sens propre donné peut être un autre sens propre ; en voici un exemple. — Supposons que nous prenions comme sensible par accident le doux qui est pour le goûter un sensible par soi. Ce même doux est visible et est sensible par accident pour le sens du voir, en tant que par association d'image le blanc qui immute l'œil éveille l'image du doux. Or, ce sensible du doux est par soi sensible pour un autre sens que la vue, à savoir pour le goût. Mais il faut, pour parler juste, éviter de dire que ce sensible qui est sensible par soi pour le goût est sensible par accident relativement à tous les sens. Il faut se limiter et se borner à dire que le sensible par soi qu'est le doux n'est sensible par accident que relativement au seul sens de la vue et non pas relativement à tous les sens.

Quant au goût, au contraire, le doux est un sensible par soi et nullement un sensible par accident. Quant à ce qui est du sensible par accident qui n'est connu par soi par aucun sens propre, si c'est une notion universelle, elle est connue par l'intellect. Or, tout ce que l'intelligence peut intelliger dans une chose sensible n'est pas pour cela sensible par accident, mais il faut pour être sensible par accident que ce soit la connaissance de la chose sentie par soi qui fasse aussitôt penser à la chose intelligée par l'esprit et c'est celle-ci qui ainsi évoquée est alors le sensible par accident. Par exemple, c'est le cas lorsque, aussitôt que je vois quelqu'un parler ou se mouvoir, mon intellect en intellige intuitivement et aussitôt la vie de ce parleur ou de cet automoteur. De là la légitimité de cette expression qui permet de dire que je vois vivre. Si au contraire ce n'est pas une notion universelle qui constitue le sensible par accident et si c'est au contraire une notion particulière qui constitue ce sensible par accident, par exemple, si, dès que

je vois un coloré, je connais intuitivement cet homme, ou cet animal, cette connaissance dans le connaissant humain se fait par la faculté cogitative. Celle-ci s'appelle aussi raison particulière à raison de ce qu'elle fait l'application des notions générales à un être concret, tandis que la raison universelle connaît dans toute leur universalité et sans les appliquer au concret les idées universelles. Bien que la force cogitative implique la connaissance des idées universelles qu'elle applique à un cas concret, elle est cependant une force, c'est-à-dire une faculté corporelle et fait partie du genre des puissances sensitives de l'âme, car au plus haut degré de la vie animale la force sensitive participe déjà quelque peu d'une certaine façon de la force intellective dans l'homme en tant qu'en l'homme le sens se fait l'auxiliaire de l'intellect. Quant à l'animal non raisonnable, la connaissance du plan individuel d'un acte à poser s'élabore par une force estimative physique, c'est ce qui fait reconnaître comme sa progéniture la couleur ou le son ou les autres sensibles par soi dont se sert la brebis pour se livrer à son rôle de mère protectrice et nourrice vis-à-vis de son agneau, ou selon que l'animal instaure n'importe quelle conduite finaliste à laquelle le porte naturellement sa tendance physique. Mais au sujet de ce concret qui est l'objet de la cogitative et de l'estimative, chacune de ces deux facultés opère de la façon qui est propre à chacune des deux facultés; car la cogitative connaît l'individuel en tant que l'individu réalise les caractères de son genre. Or cette réalisation individuelle de caractères généraux n'appartient à la force sensitive qu'est la cogitative qu'à raison de l'union qui attache la faculté sensitive à la faculté intellectuelle, dans un même sujet qui possède à la fois la faculté sensitive et la faculté intellectuelle. De l'union de ces deux facultés, l'une sensible, l'autre intellectuelle, et du fait qu'elles appartiennent toutes deux au même homme, suit que cet homme connaissant connaît formellement un homme individuel en tant qu'il est de l'espèce humaine et cet

échantillon de bois, en tant que ce concret réalise les caractères généraux de la famille des bois. Or l'estimative ne connait pas l'individuel en tant qu'il réalise concrètement les caractères généraux d'un type abstrait mais seulement en tant que cet individuel est le destinataire ou l'agent initial et l'efficient d'une action ou d'une passion. Par exemple la brebis connait ce particulier qu'est cet agneau que voici. Mais elle ne le connait pas en tant qu'il réalise les caractères généraux de tous les agneaux universellement considérés. Elle le connait au contraire concrètement, à savoir en tant qu'il est le destinataire de la lactation qu'elle se sent portée à opérer. De même elle ne connait pas cette herbe particulière en tant que cette herbe réalise les caractères familiaux de l'herbe, mais en tant que l'herbe est le principe efficient instrumental de l'acte de nutrition que la faim la porte à réaliser. — Donc de là résulte que la vertu estimative naturelle ne connait en aucune façon les autres individus que ceux dont par son action ou sa passion elle est le principe efficient ou le terme destinataire. En effet, l'estimative naturelle est donnée aux animaux pour qu'elle leur serve de guide pour leur faire exercer des actions actives propres ou pour leur faire rechercher ou fuir les actions passives communes.

LEÇON QUATORZIÈME

126. Théorie des sensibles propres. — *a*) Après qu'Aristote a distingué des sensibles communs les sensibles propres, et après qu'il a distingué ces derniers des sensibles par accident, ici il donne la théorie de chacun de ces sensibles propres de façon à définir chaque sens propre. — Et tout d'abord, il fait la théorie du sensible propre de la vue. Deuxièmement vient la théorie du sensible propre de l'audition ; troisièmement du sensible propre de l'olfaction ;

quatrièmement du sensible propre du goût ; cinquièmement du sensible propre du tact. Au sujet du premier objet annoncé il fait deux choses. — Premièrement, il étudie le visible. Deuxièmement, il dit comment le visible étant connu en soi devient aussi connaissable comme moyen de faire connaissable l'acte de vision, c'est-à-dire comment le visible vient à être vu en faisant connaître comme objet de vision l'acte de vision.

127. Du visible considéré en soi. — Au sujet du premier point, Aristote traite deux questions : la première (en traitant la question de savoir ce que le visible est) distingue deux visibles ; la deuxième question donne la théorie de chaque visible. Aristote dit que, puisqu'il a été enseigné par nous que les sensibles propres sont ceux que chaque sens perçoit en propre, ce sensible dont la vue est le connaissant l'homme a en propre d'en connaître la définition. Celle du visible consiste à dire : le visible est cet objet connaissable que nous font connaître nos expériences visuelles supposées connues. — Or, les expériences nous attestent deux objets connaissables que révèlent nos sensations visuelles. Car un premier visible s'appelle couleur; or,un autre visible diffère dont la fonction et l'essentiel peut certes être formulé en mots, mais de fait n'a pas reçu par l'usage courant de désignation dans le lexique du langage courant. Et ce second visible est constitué par les lueurs qui sont vues la nuit. Telles sont les feux follets et les phosphorescences des moisissures du chêne et autres phosphènes de ce genre. Dans la suite du présent traité on traitera ex professo de ce second visible après qu'on aura achevé de traiter du premier visible, c'est-à-dire de la couleur. La raison pour traiter d'abord de la couleur c'est que c'est un visible plus apparent que le second visible ; les lueurs de ce dernier sont moins éclatantes que les couleurs du premier visible.

128. Théorie du premier visible : la couleur. — *b*) Donnant la théorie des deux visibles, Aristote traite d'abord du premier appelé couleur puis du second ; ce dernier est innomé. Au sujet de la couleur, il fait deux choses. — Premièrement, il montre comment la couleur à les caractères qui en font un visible. Deuxièmement, il donne la théo ie des caractères qui sont exigés pour que la couleur soit un vu. Il enseigne d'abord que la couleur étant un certain visible, ou être visible, le caractère de visibilité est un caractère essentiel de la couleur, car la couleur par le fait même qu'elle est couleur est de par la force même du mot un visible par soi ou un substantiellement visible ; en tant que couleur, la couleur est visible par soi. Or, les mots « par soi » se peuvent entendre dans deux sens. Par soi dans un premier sens signifie une proposition qui est un truisme ou jugement analytique, c'est-à-dire une phrase dont l'exactitude est nécessaire parce que le prédicat est contenu dans l'inventaire du sujet ou dans l'énoncé de la définition du sujet. Par exemple, il va de soi que la proposition suivante est exacte : l'homme est un animal. En effet faisant l'inventaire de la signification du mot homme, nous y trouvons précisément que la définition de l'homme c'est d'être un animal raisonnable. Or à raison de ce que tout ce qui figure dans la définition d'une chose est en quelque sorte la cause de cette chose, les prédicats qui peuvent s'affirmer du sujet à raison de ce que le sujet est de par sa définition sont cause de ce sujet. — Le second mode d'entendre les mots « par soi », est au contraire celui où c'est le sujet qu'on découvre dans l'inventaire de la définition du prédicat. C'est notamment le cas pour les deux propositions suivantes « le nez est camus » ; — « le nombre est pair ». En effet on ne peut donner du mot camus d'autre définition que celle-ci. « Le mot camus est un adjectif qui s'affirme d'un nez pour exprimer le cas particulier où le nez est aquilin ou courbe, c'est-à-dire incurvé ». — De même le « pair » est l'adjectif qui s'affirme d'un nombre dans le

cas particulier où ce nombre est divisible en deux parts égales et composées d'un nombre entier d'unités. Or, dans ces deux exemples c'est le sujet qui sert à faire la définition du prédicat et qui est dit pour cela la cause du prédicat. Dès lors il faut entendre que c'est au second sens que la couleur est dite un visible par soi. Et ce n'est pas du tout au premier sens des mots « par soi » que la lumière est dite par soi visible. — Car la visibilité est une certaine détermination que le prédicat fait subir au sujet « couleur » dans le jugement ou proposition suivante : « La couleur est par soi visible ». De même le camus est une détermination que le mot prédicat fait subir au mot sujet dans la proposition : « le nez est camus ». — Et c'est cela qui fait qu'Aristote enseigne la doctrine suivante : « la couleur est visible par soi » est une proposition qui ne doit pas sa vérité « *à l'analyse du mot* », c'est-à-dire au fait que la visibilité est une des notions qu'on retrouve en faisant l'inventaire du sujet « couleur ». Mais au contraire cette proposition doit sa vérité au fait que le mot couleur est *générique, susceptible d'être rendu visible par la lumière*, et ainsi en soi elle est rendue visible actuellement par la lumière, et ainsi, comme la notion générale qui entre dans la définition d'une espèce est dite cause de cette espèce, ainsi la couleur est la cause du visible puisque la couleur est rendue visible par la lumière. C'est ainsi que tout ce qui est sujet à spécification a en soi la cause de la détermination propre que lui fait subir le spécifiant ou adjectif. Et c'est ce qu'il prouve par le fait que toute couleur a pour patient qu'elle meut le milieu transparent rendu actuellement par la lumière apte à transmettre l'action colorante de la couleur. Le milieu transmetteur de la couleur est précisément cet ambiant transparent ou propagateur de l'action de la couleur. Un tel milieu c'est par exemple l'air ou l'eau. Et par définition il est essentiel à la couleur que sa nature soit de pouvoir mettre en propagation un diaphane actuellement rendu capable de transmettre l'action de la

couleur. Et à raison même de ce que la couleur agit sur le diaphane rendu actuel elle est un visible ; d'où il suit que la couleur est par soi visible selon son pouvoir intrinsèque d'agir, c'est-à-dire à raison même de sa nature. Et parce que le diaphane n'est que par la lumière actuellement transmetteur d'action colorante, il suit que sans lumière la couleur n'est pas visible. Et dès lors, avant de traiter la question de savoir comment est vue la couleur, il faut donner la théorie de la lumière.

129. Deux agents requis pour que soit vue la couleur. Premier agent : le diaphane. — *c)* Aristote donne la théorie des agents sans lesquels aucune couleur ne peut être vue ; c'est étudier le diaphane et la lumière. Et ce sujet se partage en trois. Premièrement, il montre ce qu'est le diaphane. Deuxièmement, il donne la théorie de la lumière, laquelle est l'acte du diaphane. Troisièmement, il montre comment le diaphane est le mobile que met en branle la couleur. Il enseigne donc d'abord que, puisque de par sa définition, ou en vertu de sa nature, la couleur étant essentiellement l'agent qui fait que le diaphane passe à l'acte, il faut bien que le diaphane soit quelque chose (en effet aucun motenr ne se peut passer de mû). Or le diaphane est ce qui est exempt de toute couleur pouvant le faire voir, mais reçoit l'action de la couleur d'un coloré qui est étranger au diaphane ; or, à raison de cette action que le diaphane reçoit du coloré, le diaphane devient d'une certaine façon visible. Tel est le cas des diaphanes que constituent l'air, par exemple, l'eau, ainsi que maints corps solides, pierreries ou verroterie. D'autres accidents se peuvent affirmer des corps à l'état parfait ou imparfait, les premiers étant appelés éléments, les derniers élémentés ; ces accidents peuvent s'affirmer des uns et des autres, c'est-à-dire tant des simples que des mixtes à raison de la définition ou nature des éléments; par exemple la force expansive est par définition caractéristique des systèmes de points qui

tendent à une majoration de volume. Ces systèmes sont par définition appelés feu et air, c'est-à-dire respectivement solide expansif et fluide expansif. — De même l'absence de force expansive caractérise les systèmes respectivement rigide et non rigide; le premier (rigide non expansif) est appelé terre; le second (non rigide et non expansif) est appelé eau. — La force ponctuelle qui entraîne à choir le centre de gravité caractérise le corps absolument lourd plus dense que tout autre ou terre; ainsi aussi le corps relativement lourd appelé eau, c'est le corps tout juste moins dense que le plus dense. La force qui entraîne le centre de gravité vers une direction ascensionnelle définit le corps absolument léger ou feu; c'est le corps tout juste plus dense ou air. Bien que les qualités sensibles définissent les éléments, les qualités visibles ne servent pas à définir les éléments et spécialement l'action du coloré sur le diaphane ne peut caractériser aucun élément. L'air, par exemple, n'est pas diaphane à raison de ce qu'il est air, tandis que l'air à raison de ce qu'il est air était tangible 1° par la densité et 2° par l'expansion et la fluidité ou absence de rigidité. De même l'eau n'est pas diaphane à raison de ce qu'elle est eau. Mais ce qui est vrai c'est que le fait d'être diaphane n'est pas propre à certains éléments tandis que le fait d'être de telle tangibilité lourde, légère, expansive ou rigide était réservé en propre à tel élément.

Et non seulement être diaphane est commun aux quatre éléments qualitatifs rectilignes ascensionnels, ainsi qu'aux quatre éléments qualitatifs ou systématiques, mais c'est aussi une propriété du cinquième élément ou quintessence; car, outre le diaphane de ces éléments corruptibles qui ont en propre d'être situés ou contenus par le situant dernier ou ciel, il y a aussi le diaphane du cinquième, c'est-à-dire de l'élément incorruptible et sans variance possible d'énergie. En effet, il tombe sous le sens que le ciel ou ensemble des corps célestes est diaphane. Car en effet nous serions privés de voir les étoiles fixes qui sont fixées en tapissage de la

huitième sphère qu'imagine Timée à l'aide des nombres impairs en général, c'est la sphère fixe du mouvement diurne. Au delà des sept sphères ou des mouvements variables dus aux sept nombres harmonieux 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, si l'espace subcéleste n'était pas transparent, l'étoile fixe qui est au delà ne paraîtrait plus. Ainsi donc il est évident que la transparence n'est pas une propriété que l'air doit à ce qui le fait être air, c'est-à-dire à ses qualités tangibles ou à ses quantités tangibles.

De même l'eau comme telle n'est pas transparente. Mais l'eau et l'air doivent d'être transparents à une autre propriété que leurs propriétés tangibles et cette propriété de transparence est commune à plusieurs tangibles différents ; or de cette propriété plus générale de transparence commune à plusieurs tangibles il nous faudra rechercher la cause ainsi que nous le ferons plus loin.

130. De la lumière, deuxième agent requis pour que soit vu le visible appelé couleur ; vraie théorie de la lumière. — *d*) Aristote montre ce qu'est la lumière. Et d'abord il donne la vraie théorie puis il réfute la fausse théorie. Il enseigne premièrement, en effet, que la lumière est l'acte du transparent en tant que tel, c'est-à-dire en tant que propagateur ou transmetteur : la lumière est ce qui fait transparaître un diaphane fonctionnant comme transparent. Il est d'expérience que ni l'air ni l'eau ni aucun tangible de ce genre n'est actuellement transmetteur de transparences s'il n'est pas éclairé, c'est-à-dire illumine ou fourni de lumière. Le transparent lui-même est par soi capable d'être illuminé et capable d'être ténèbre ou privé de lumière. C'est de la même façon que la matière première est aussi bien susceptible de l'ayance que de la privation de détermination ou forme.

La lumière est vis-à-vis du diaphane dans les relations où se trouve la couleur vis-à-vis du corps délimité par sa surface, car l'un et l'autre, lumière et couleur, sont l'affir-

mation de l'ayance ou de l'acte de détermination de leur sujet dont on les affirme quand on dit « la superficie est colorée » et le diaphane est illuminé. Et c'est là le motif pour lequel Aristote dit : la lumière est en quelque sorte comme la couleur du diaphane ; ce que le prédicat est au sujet qu'il précise, la lumière l'est au diaphane, et la couleur l'est à la surface dont elle est le colorant. La lumière est l'actuant du diaphane en tant que celui-ci est transparant rendu actuellement diaphane par le fait de quelque corps lumineux, soit que ce corps lumineux soit le corps de moindre densité appelé feu, soit le corps analogue de plus grande densité soit d'ascension nulle appelé corps céleste ou situant insitué. En effet, être actuellement lumineux et éclairant est commun au feu et au corps céleste, comme être translucide ou transmetteur des couleurs est commun aux trois densités respectivement à celles de l'air, de l'eau et du corps céleste.

131. Fausse théorie de la lumière. — *e*) Aristote réfute la fausse théorie de la lumière et à ce propos il fait deux choses. Premièrement, il montre que la lumière n'est pas un corps. Deuxièmement, il critique une certaine réfutation, expédient dont on s'est parfois servi à l'effet de prouver que la lumière n'est pas un corps. Au sujet du premier point il fait trois choses. Premièrement, il établit sa thèse annoncée et voici son enseignement : puisque, dit-il, il a été formulé une définition de la lumière, et une de la transparence ou du diaphane, il est évident que la lumière n'est pas du feu comme certains le soutiennent en enseignant qu'il y a trois parties dans toute combustion ou feu, à savoir le combustible, la flamme et la lumière. La lumière n'est pas davantage un corps ni une certaine émanation provenant d'un corps comme le prétend Démocrite enseignant que la lumière soit quelques corpuscules s'échappant du corps lumineux, et appelant atomes ces particules. Une fois admis que ce sont des corpuscules émanant d'un corps,

il serait résultant de là que la lumière serait certains corps ou tel corps et alors la lumière ne serait pas autre chose que la présence du feu dans le corps diaphane ou la pénétration de tout autre corps analogue au feu et pénétrant dans le corps diaphane. Il revient donc au même de dire que la lumière est corps et de dire qu'elle est une émanation corporelle.

f) Aristote prouve ce qu'il avait avancé et voici ses raisons : il est impossible que deux corps soient au même endroit. Si donc la lumière est un corps, il est impossible que la lumière coexiste au même emplacement avec le diaphane. Or on démontre au contraire cette coexistence : le même corps étant à la fois le corps diaphane et le corps lumineux ; donc la lumière n'est pas un corps.

g) Aristote prouve la coexistence du diaphane et de la lumière. Deux contraires affectent tous deux un seul et même sujet. Or la lumière et les ténèbres sont deux contraires l'un à l'autre tout juste comme l'ayance ou habitude est contraire à la non-ayance ou privation et cette espèce de contrariété est enseignée au dixième livre des métaphysiques. Il est patent que la ténèbre est la privation de cette ayance ou habitude, c'est-à-dire de la lumière, c'est dans le diaphane une carence de lumière. On voit donc que ce que la ténèbre affecte c'est le diaphane ; c'est lui qui est sujet dont on affirme qu'il est ténèbre. Donc la présence de ce dit habitus ou possession de cette ayance, c'est-à-dire de l'éclairage sera aussi un second corps : ce sujet sera la chose éclairante, c'est-à-dire la lumière, donc la lumière coexiste au même emplacement que le diaphane.

h) Aristote répudie l'argumentation au sujet de la thèse soutenant que la lumière est un corps. Il peut en effet être argumenté contre nos adversaires en ces termes insuffisants : si la lumière est un corps, il faut que la propagation de la lumière, là où elle n'était pas encore, se fasse comme mouvement local qui du corps source de lumière passe au corps diaphane au milieu intermédiaire entre la source de

lumière et l'observation à qui la lumière parvient après s'être propagée dans l'espace. Or il n'est pas de mouvement local qui soit tel que le mobile soit à la fois à tous les points de la trajectoire : tout déplacement exige du temps : aucun n'est subit ni instantané. Donc la propagation de la lumière se fait successivement de proche en proche. Or nous constatons le contraire, car à l'instant où un corps devient source de lumière tout le milieu diaphane est éclairé à la fois et cette illumination s'étend aussi loin que ce milieu et cela a lieu le tout au même instant sans que la propagation se fasse une partie après une autre. Il est vrai qu'Empédocle s'est ici trompé et avec lui tous ceux qui ont enseigné que la lumière se propage par mouvement local, à la façon dont un corps est mû de place à place en voyageant successivement, occupant dans l'espace tous les points de sa trajectoire l'un après l'autre, en appelant « espace » tout ce qui est intermédiaire entre la terre et le contenant absolu de tout l'espace, lequel contenant est appelé « ciel ». Ils ajoutent que cette succession nous paraîtrait non successive à cause de notre incapacité à apprécier une célérité si grande et nous croyons voir instantanéité et simultanéité de l'éclairage de tous les points de l'espace.

Cette théorie du mouvement local de la lumière heurte un principe rationnel. En effet, pour l'éclairage du milieu transparent, rien n'est requis si ce n'est que sans aucun écran, obstacle ou intermédiaire le spectateur soit mis en présence du corps éclairant (par conséquent, puisque la vision peut se faire sans intermédiaire et qu'un intermédiaire est requis entre le point de départ et d'arrivée dans le mouvement local, il en résulte que le mouvement lumineux n'est pas local). Un second argument invoque l'expérience sensible. On pourrait faire admettre qu'un mouvement local se propageant à travers une petite trajectoire vienne à nous échapper parce que son exiguïté le dissimulerait; mais qu'un mouvement local aussi grand, que celui qui va d'orient à

occident à travers tout l'espace d'un horizon à l'autre nous reste caché, c'est difficile à admettre, voire même tout à fait impossible à croire. Parce que nous traitons ici de la définition de la lumière, de celle du diaphane, et de la nécessité de la lumière pour voir le visible coloré, c'est aussi sur ces trois questions qu'il nous faut examiner le sentiment de nos adversaires. Or, au sujet de la nature de la lumière, certains théoriciens ont opiné que la lumière est un corps et le texte d'Aristote signale cette opinion. — A ce sujet, faisons observer que s'ils ont été amenés à cette opinion c'est par des manières de parler dont nous nous servons en parlant de la lumière. Nous avons en effet coutume de dire : un rayon lumineux passe par l'air, il est réverbéré ou réfléchi ; des rayons s'entrecoupent en un point d'intersection. Or, toutes ces manières de parler contiennent des affirmations de prédicats qui se disent d'un corps et qui ici se disent de la lumière. Cette substantialité de la lumière ne se peut enseigner sans erreur. Aristote le prouve par des raisons qu'on lira dans son texte ; et il serait aisé d'en joindre maintes autres. Les substantialistes ne pourraient en effet rendre aisément compte des faits suivants : comment se rendre compte que dans toute la calotte sphérique au-dessus du cercle de l'horizon naîtrait soudain ce corps qu'Empédocle appelle la lumière, et comment ce corps s'étendrait-il soudain en se dilatant pour occuper subitement toute cette calotte ? Comment ce corps cesserait-il d'être dans tout cet espace au moment où se fait l'obscurité ? Comment la rencontre que fait un rayon arrêté par un écran opaque a-t-elle pour effet de faire anéantir toute la substance lumineuse mise à l'ombre derrière cet écran ? Les expressions qui signifient que la lumière se meut ou est réfléchie parlent au figuré comme nous pourrions dire : « la chaleur se propage » quand elle gagne de nouveaux mobiles ou combustibles.

Nous disons : « elle est réfléchie » quand elle rencontre un obstacle qui la rejette vers sa source. D'autres opinants

enseignent que la lumière est une certaine nature spirituelle. Ils se fondent sur le motif que nous nous servons du mot lumière dans la théorie des choses intellectuelles. Nous disons en effet : dans les substances intelligentes il y a une certaine lumière intelligible. Mais cela aussi est fautif. Il est impossible en effet qu'une certaine nature spirituelle et intelligible vienne à être perçue par le sens. En effet le sens est une faculté organique, c'est-à-dire corporelle, elle ne peut donc rien connaître qui ne soit corporel.

Si cependant quelqu'un disait : « autre est la lumière spirituelle et autre celle que le sens perçoit », il ne faudrait pas contester avec lui pourvu que cette formule signifiât : « la lumière que perçoit la vue n'est pas de nature spirituelle. Rien en effet ne s'oppose à ce que le nom unique ne désigne diverses choses. Le fait que, nous servant de la lumière et de ce qui se réfère à la vue, il est permis d'employer ces expressions pour donner la théorie des choses intellectuelles est dû à la noblesse de ce sens. Celui-ci est de tous les sens externes celui qui est plus immatériel et plus incorporel. D'abord cette plus grande spiritualité de la vue est due à l'objet de l'acte de vision. — Car certains sensibles sont objet de l'acte de vision à raison de propriétés qui sont communes 1° aux corps situés dans le situant dernier, et 2° aux corps célestes ou situants de l'univers. Mais le tact au contraire a pour objet de ses actes les propriétés qui sont propres aux éléments, à savoir le tact est perceptif du chaud et du froid, et des autres tangibles caractéristiques des quatre éléments ou corps tangibles à l'exclusion du cinquième élément. Le goût et l'odorat exigent pour percevoir que leur sensible soit en solution aqueuse ou en dissous aérien; il leur faut donc non un état parfait de la matière, mais un état imparfait ou mixte, leur sensible étant ramené à un coefficient moyen compris entre les extrêmes de chaud, de froid, de rigidité et de fluidité. Le son est, lui, perceptif d'un sensible qui est causé par un mouvement local lequel est commun 1° aux corps célestes

et 2° sous-célestes, bien que l'élasticité qui cause le mouvement local du son ne puisse se concevoir du corps céleste selon la remarque d'Aristote. En effet, pour qu'un corps puisse avoir une élasticité, il faut que quittant sa position d'équilibre, il y soit ramené par une force replaçante comme tout vibrant sonore. — Le corps céleste ne peut quitter sa place vu qu'il n'y a d'autre emplacement au monde que le sien ; il n'y a donc point d'élasticité pour le corps céleste : son ondulation est transversale ou tangentielle à la sphéricité de la surface céleste.

Donc, en vertu de la nature de l'objet de l'acte de perception sensible, la vue est certes plus noble que les autres sens externes, puis vient l'ouïe qui ne le cède en noblesse qu'à la vue, celle-ci n'exige pas que la source lumineuse quitte sa place. Mais les autres sens sont tous les trois supplantés en noblesse par les deux sens supérieurs. La seconde façon de mettre en évidence cette plus grande spiritualité de la vision, c'est d'argumenter au sujet du mode d'immutation ; car, en tout autre sens que la vision, il n'y a aucune immutation spirituelle qui ne s'accompagne d'une immutation naturelle. J'appelle une immutation « immutation naturelle » pour autant que la qualité est reçue dans le patient selon l'être naturel que cette qualité avait dans l'agent ou objet connu. C'est notamment ce qui a lieu quand quelque chose subit soit une élévation de sa température ou une diminution de sa température soit un changement local. Mais l'immutation non naturelle, autrement dit spirituelle, est celle qui a lieu en tant que la détermination ou spécification qui caractérise le sensible est une détermination reçue dans l'organe du sens, ou dans le milieu intermédiaire. Celui-ci est moyen terme entre l'excitant sensible et l'organe, la transmission est reçue comme un rapport entre plusieurs termes. Le reçu vient régir d'autres termes suivant le même rapport, sans que pour cela les termes que liait ce premier rapport passent dans les termes qu'il vient ensuite régir. Ce n'est donc

pas une réception à la façon d'une forme naturelle qui passe d'un corps dans un autre et est dans le premier puis dans le second respectivement comme qualifiant du premier puis du second. En effet, la détermination espèce ou spécification sensible n'est pas reçue dans le sens selon l'être que cette détermination a dans la chose sensible. Il est manifeste en effet que pour le toucher et pour le goût, lequel n'est qu'un toucher spécial, il se produit un changement de qualité de l'organe sentant par le fait du sensible, et ce changement de qualité est naturel parce qu'il est tout juste le même que si le sens n'était qu'un corps brut, c'est-à-dire être naturel, appelant ici naturel l'ensemble des tangibles ou corps bruts. — En effet, une chose éprouve un relèvement ou un abaissement de sa température au contact d'une autre respectivement plus ou moins chaude que la première et ainsi l'immutation de la première, si elle est sentante, ne se limite pas à une immutation d'ordre supérieur à celle qui se produirait si tout se bornait à une immutation cognitive ou spirituelle. De même l'immutation odorante se fait grâce à ce que l'excitant olfactif se volatilise ou se fait aérien et vapeur. L'immutation sonore est aussi physique ou naturelle parce que mécanique puisqu'elle comporte le mouvement local des variations de densité périodiquement réalisées par l'air qui ondule longitudinalement. Mais dans l'immutation visuelle il n'y a rien de plus qu'une immutation spirituelle puisque la source lumineuse ne peut réaliser le mouvement longitudinal ni varier sa distance à l'organe. En effet elle ne se meut qu'en vibrant transversalement à la droite qui joint la source à l'organe.

D'où il appert que la vue est de tous les sens externes le sens le plus spirituel. Puis vient l'ouïe : et ces deux sens pour ce motif qu'ils sont les sens hautement spirituels sont les seuls qui sont susceptibles d'être disciplinés, c'est-à-dire de fournir les moyens de l'étude scientifique en général. C'est aussi de tout ce qui se rapporte à ces deux sens que

nous faisons usage dans la désignation des choses intellectuelles, et principalement c'est des mots empruntés au sens visuel que nous nous servons pour le vocabulaire désignant les choses de la pensée. Une autre théorie de la lumière est celle des théoriciens qui attribuent à la lumière de n'être autre chose que l'évidence de la couleur. Mais cette définition est manifestement démentie par les corps qui brillent la nuit sans cependant révéler pour cela leur couleur. Une autre théorie est celle des théoriciens qui ont enseigné que la lumière est la forme substantielle du soleil.

Ils ajoutent ce second énoncé : « la lumière émise de la source lumineuse a un être intentionnel, c'est-à-dire un être qui n'existe comme tel que hors des objets connus ». Telles seraient les couleurs qui prennent naissance dans l'air qui sépare de l'œil l'objet vu : ces couleurs sont intentionnelles, c'est-à-dire inexistantes dans l'objet qui est séparé de l'œil par l'air.

L'un et l'autre de ces énoncés sont fautifs. D'abord parce que nulle forme substantielle n'est un sensible par soi, mais aucune n'est connaissable que par l'intellect. Et si on vient à dire que ce qui est vu au soleil n'est pas la lumière, nous n'en disputerons pas ; car c'est question de mots pourvu que l'on nous accorde que ce que, nous, nous appelons lumière, à savoir ce qui est senti par la vue, ne soit pas une forme substantielle. Le second énoncé est faux également ; car ce qui a exclusivement un être intentionnel, c'est-à-dire hors de la nature de la chose, ne peut pas non plus avoir une action naturelle, l'opération étant en effet à l'avenant de l'être. Tous les rayons de la surface de la sphère des étoiles fixes immutent toute la sphère contenue à l'intérieur de cette surface sphérique. De là vient notre énoncé : « de même que les corps élémentaires ont leurs qualités actives par lesquelles ils exercent leurs opérations, de même la lumière est la qualité active du corps céleste ». Par cette qualité active il agit. La lumière se classe dans les catégories d'Aristote tout juste comme la chaleur qui

est une qualité active, — celle du corps chaud. Chaleur et lumière sont reprises dans la troisième espèce d'attributs de la théorie des catégories. Mais en un point la lumière diffère de la chaleur, c'est que la lumière est la qualité du corps qui est le premier altérant; cette qualité n'a aucun contraire, puisqu'il ne peut quitter *son emplacement*, n'en ayant aucun autre qui soit existant. Dès lors il suit de là que la lumière n'a pas non plus de contraire puisque son propriétaire n'en a pas. Au contraire, la chaleur a un contraire : c'est le froid. Dès lors, n'ayant pas de contraire, la lumière ne peut rencontrer aucune disposition qui dans son mobile lui soit opposée. Et c'est le motif pour lequel son patient, c'est-à-dire le diaphane qu'elle éclaire, est sans cesse tout prêt à recevoir la forme ou qualité d'éclairé que la lumière lui peut imposer et causer. Et c'est pourquoi, dès qu'il reçoit la lumière, le diaphane est transmetteur des couleurs, tandis que la chaleur donnée à un corps réchauffable ne le réchauffe pas de suite : il faut d'abord que cette chaleur serve à diminuer le froid de cet objet jusqu'à le reporter à notre zéro physiologique et alors seulement cette chaleur nous peut réchauffer. — Ce qui est appelé lumière c'est dans le diaphane, la participation à la lumière d'une source lumineuse ; c'est aussi l'émission de lumière que fait naître en cet endroit une source d'éclairage. Et si depuis la source de lumière jusqu'à l'observateur qui reçoit la lumière celle-ci s'est propagée en ligne droite, cette propagation rectiligne s'appelle « rayon lumineux ». Si au contraire la propagation a lieu selon une droite brisée en deux tronçons par suite de la réflexion du rayon incident qui est renvoyé dans une autre direction par une surface polie, celle-ci est dite avoir un éclat ou splendeur. Le mot « lumière » est général en ce sens qu'il s'emploie pour toutes les éventualités que la propagation peut rencontrer en traversant le diaphane. Ces prémisses étant exposées ainsi, il devient clair que le sujet de la nature de la lumière permet de répondre aisément à la question de

savoir pourquoi certains corps sont actuellement lumineux, pourquoi certains sont traversables par la lumière ou diaphanes, et pourquoi certains sont non traversables par elle ou opaques ; car étant donné que la lumière est qualité du premier corps altérant, le corps céleste ou contenant dernier pouvant vibrer lumineusement, transversalement sans changer de lieu, n'est pas altérable mais altérant.

Puisque toute altération exige changement de lieu, ce corps, à raison de son incorruptibilité, est le plus parfait. Et à raison de ce qu'il est altérant c'est le plus formel : [le propre d'une forme étant de permettre d'agir ; rien en effet de ce qui est indéterminé ou informe ne peut agir, car rien de ce qui est sans forme n'est actuel et seul l'être en acte est capable d'agir]. Les corps célestes sont lumineux actuellement, tandis que les corps contenus par les corps célestes sont réceptifs de la lumière émise par l'enveloppe céleste et ainsi ils sont appelés diaphanes. Mais les corps qui ne sont ni émetteurs de lumière comme les étoiles fixes de la huitième sphère, ni transmetteurs de lumière comme les corps subcélestes, sont dits opaques. C'est ce qu'on observe dans les éléments, car le feu a de par sa nature d'être émetteur de lumière [à 512 degrés centigrades], bien que ce qui manifeste pour nous le feu soit une matière qui s'écarte de la nature du feu. En effet, la nature du feu est éthérée, c'est-à-dire de densité infime, tandis que les corps thermométriques, c'est-à-dire dont les dilatations figurent les températures, sont au contraire des corps pondérables, c'est-à-dire de densité considérable. — L'air et l'eau, à raison de leur densité plus grande que celle du feu, sont moins formels, c'est-à-dire moins subtils, car, plus un corps a de densité moins il est à volume égal susceptiple de prendre de la vitesse par l'effet d'une force donnée et c'est la vitesse qui lui donne son énergie lumineuse ou pouvoir éclairant. A raison de cette moindre subtilité les deux éléments air et eau sont incapables d'émettre de la lumière mais ils sont encore assez subtils pour la trans-

mettre. Enfin la terre étant plus dense encore n'est plus ni capable d'émettre ni même de transmettre : elle est opaque. Au sujet du troisième point [nécessité de la lumière pour voir le visible], il faut savoir que certains théoriciens ont enseigné que si la lumière est nécessaire pour voir c'est qu'elle est requise pour constituer la couleur. Ils enseignent en effet que c'est uniquement par la lumière que la couleur devient capable de mouvoir le diaphane. Et la preuve en est, disent-ils, qu'un observateur qui est dans l'obscurité voit les objets qui sont dans la lumière, tandis que la réciproque n'est pas vraie : dans la lumière le même observateur ne voit pas les couleurs qui sont dans l'obscurité. On en conclut donc : partout où les couleurs reçoivent la lumière elles reçoivent la visibilité et partout où elles sont sans lumière elles perdent la visibilité. Ils apportent outre ce motif d'ordre expérimental une raison d'ordre logique. Puisque la vision est une, il faut, dit cette doctrine, qu'il n'y ait qu'une seule chose qui rende visible. Or, il n'en serait pas ainsi et il y aurait deux raisons de visibilité si 1° la couleur était par soi visible, sans être rendue visible par la vertu de la lumière, et si de plus 2° la lumière était par soi visible. Mais cette théorie est manifestement contredite par le texte d'Aristote où il dit ici : *elle (la couleur) a en soi la cause de sa visibilité*. Donc, selon la formule d'Aristote, il faut dire que si la lumière est nécessaire pour voir ce n'est pas pour constituer la couleur en faisant que la couleur devienne couleur en acte, alors que nos adversaires disent : « La couleur n'est qu'en puissance lorsqu'elle est dans les ténèbres », — mais c'est pour rendre visible le diaphane que la lumière est requise ; en effet, du diaphane en puissance il faut que la lumière fasse un diaphane en acte. C'est ce que dit formellement ici Aristote.

Et pour le rendre manifeste, considérons que toute forme en tant que forme est agent, principe d'action consistant à rendre le patient semblable à l'agent. D'où il suit que la couleur étant une forme, a nécessairement de par sa nature

de forme le pouvoir efficient de rendre semblable à elle le milieu qui sépare de l'œil de l'observateur la superficie colorée qu'il voit. Mais cependant il faut avoir égard à la différence entre une puissance parfaite et une puissance imparfaite. Car la forme qui à une vertu parfaite peut non seulement en agissant imposer sa ressemblance au mobile qui est apte à recevoir cette ressemblance, mais même habiliter son patient en le rendant en fait apte à la réception de cette ressemblance. Et c'est cette habilitation qui est au-dessus de ce que peut une vertu imparfaite. Il faut donc dire que la vertu de la couleur est imparfaite pour agir sur le diaphane, tandis que la lumière est une vertu parfaite pour agir sur le diaphane. Car la couleur n'est pas autre chose que la lumière qui a été électivement éteinte partiellement par la surface colorée. Celle-ci fonctionne comme corps opaque pour tous les rayons non réfléchis par la surface. Il suit de cette définition que la couleur manque de pouvoir pour mettre le milieu en état de recevoir la coloration de la couleur, mais cette habilitation est au pouvoir de la lumière pure, [c'est-à-dire de la lumière non réfléchie ou de la lumière émise]. De cette définition formulée concluons que puisque la lumière est à certains égards toute la réalité de la couleur [puisque la couleur n'est que cette partie de la lumière que laisse subsister l'extinction chromatique], il s'ensuit que la lumière est en quelque sorte la substance de la couleur, et ainsi lumière et couleur ne sont visibles que par la même raison de visibilité. Tous visibles tant couleur que lumière ont même nature de visibles, et il n'est pas nécessaire que la couleur soit rendue visible en acte par une action physique ou inerte de la lumière sur la couleur. [En effet, étant lumière elle-même, la couleur n'a pas besoin d'une action d'autre chose qu'elle-même pour être rendue visible]. Quant au fait que les superficies colorées sont aperçues au soleil par un observateur plongé dans l'obscurité, cela s'explique par le milieu qui sépare l'œil de l'observateur et les dites surfaces. Ce

milieu en effet reçoit de la superficie assez de lumière colorée pour immuter l'œil du spectateur plongé dans l'ombre.

LEÇON QUINZIÈME

132. Rapport entre le visible qu'est 1° la couleur et 2° le diaphane et la lumière qui la font voir. — *a*) Après qu'Aristote a montré plus haut ce qu'est la couleur, et ce que sont la lumière et le diaphane, il montre ici comment le diaphane est mis en œuvre par la couleur. Il est en effet rendu évident par ce qui précède que le diaphane est ce qui reçoit de la couleur une action. En effet, est couleur ce qui est moteur du diaphane, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or ce qui reçoit la coloration doit nécessairement en être privé, tout comme ce qui est rendu bruyant doit être silencieux, car seul ce qui est en privation peut entrer en réception : ce qui est en ayance ne peut recevoir puisqu'il a déjà. C'est ce qui fait voir que le diaphane doit être incolore. Puisque les corps sont visibles par leur couleur, il suit de là que le diaphane est de par soi invisible. Et puisqu'une puissance cognitive unique connaît les deux connaissables contraires l'un à l'autre, il suit que la vue qui connaît la lumière juge aussi des ténèbres. Bien qu'en soi le diaphane manque de couleur et de lumière, et bien qu'il doive en manquer pour les recevoir, et bien qu'à ce titre il soit de par cette carence un invisible et ne puisse être dit un visible au sens où le lumineux et le coloré sont des visibles, néanmoins, le diaphane peut être dit visible au sens où on dit qu'on voit les ténèbres, appelant ténèbres ce qui se voit à peine [le peu visible étant appelé invisible]. Le diaphane est dans ce cas : il est peu visible, c'est-à-dire ténébreux quand il n'est pas par la lumière rendu actuellement diaphane, mais il est alors seulement diaphane en puissance. C'est la même faculté visuelle qui

tantôt est informée par un agent peu lumineux ou ténébreux et tantôt par un agent notablement lumineux. Et ainsi le diaphane étant exempt de lumière, celle-ci lui survient alors qu'il est un diaphane en puissance, et pour que cette survenance puisse être effective, il faut que le diaphane soit un sans-lumière ou un ténébreux.

133. Du deuxième visible ou du visible innomé. — *b)* Etant donné que nous avons fini la théorie du visible coloré qui est vu dans la lumière, Aristote donne maintenant la théorie du visible autre que la couleur ; et cet autre visible est sans désignation comme nous l'avons déjà dit. Et il dit que tous les objets ne sont pas visibles dans la lumière, mais seule la couleur propre de chaque chose est visible dans la lumière, tandis qu'au dehors de la lumière, c'est-à-dire dans l'obscurité, il y a des animaux qui dans les ténèbres apparaissent par leur flamboiement et leur émission de lumière. Or, un grand nombre de corps sont dans ce cas, mais ils n'ont pas un nom commun pour les désigner par leur appellation générique de phosphènes. Citons parmi les individus de ce genre, les pourritures des chênes, et certain appendice frontal dont certains animaux se servent pour s'éclairer par projecteur, et certains poissons marins à la tête phosphorescente, et certaines enveloppes animales écaillées ainsi que les yeux de certains animaux au regard brillant dans les ténèbres. Mais encore que ces objets soient tous vus dans les ténèbres, cependant la couleur propre d'aucun ne se peut apercevoir dans les ténèbres où ils apparaissent. Donc ces corps sont vus tant dans les ténèbres que dans la lumière, mais c'est comme lumineux qu'ils sont vus dans les ténèbres, et c'est comme colorés qu'ils sont vus dans la lumière. Mais quant à savoir pour quelle cause dans les ténèbres ils sont vus comme lumineux, c'est une question dont nous ne donnons pas ici la théorie. Elle n'est posée ici qu'en passant et non pas pour être solutionnée ici. Nous ne la rencontrons que dans

la mesure où elle intéresse la question des rapports du visible dans ses rapports avec la lumière. Il semble que la raison de leur visibilité dans les ténèbres est la suivante : ces corps ont dans leur composition d'être des sources de lumière en tant que la chaleur claire du feu, comme aussi le diaphane des fluides air et eau, de sont pas dominés par l'opaque de la terre. Mais parce que la quantité de lumière qu'ils ont est petite, leur lumière en présence d'une source plus grande est aveuglée. De là vient que dans la lumière, ils ne sont pas vus comme sources de lumière, mais seulement comme corps colorés. Ainsi pour raison d'insuffisance cette lumière trop faible ne peut faire passer à l'acte le diaphane en tant que celui-ci est capable d'être immuté ou mû par la couleur.

Donc à la lueur de la faible lumière émise par ces corps phosphorescents on ne peut en voir ni la couleur ni à leur lueur voir la couleur des autres objets. On ne voit d'eux que leur seule lumière. La raison en est que pour mouvoir le diaphane la lumière est plus efficace que la couleur. La lumière est aussi plus visible que la couleur puisque la lumière pour être vue requiert une moindre immutation du diaphane et au contraire la couleur en requiert une plus notable immutation.

134. Comment la couleur parvient à la vue. — *c)* Aristote montre comment la couleur affecte la vue par l'intermédiaire du milieu. Et à ce propos il fait deux choses. Premièrement, il montre ce qui est nécessaire pour que la vue soit mue par la couleur. Secondement, il traite un sujet similaire dans les autres sensibles. Au sujet du premier point, il fait deux choses : premièrement, il donne la théorie vraie. Secondement, il réfute la théorie fausse. Il dit d'abord : de tout ce qui a été dit plus haut retenons comme démontré que 1° ce qui est vu à la lumière est de la couleur et que 2° rien sans lumière ne peut être vu. Car, on l'a montré, il est essentiel à la couleur d'être l'agent moteur

du diaphane. Et cette motion du diaphane par la couleur se fait à l'aide de la lumière. Celle-ci est l'acte du diaphane et ainsi sans lumière, la couleur ne peut être vue. Une preuve expérimentale de cette nécessité du diaphane pour voir c'est qu'à appliquer sur l'œil la surface colorée on ne voit rien. La raison de cette absence de vision c'est l'absence d'un milieu transparent en acte, lequel milieu serait immuté par le coloré. Car encore que dans cette expérience l'humeur vitrée de l'intérieur de l'œil joue le rôle de diaphane, c'est là un diaphane physique, ce n'est pas un diaphane psychologique; si sur le globe oculaire de l'œil on dépose l'objet à voir, l'immutation ne se transmet pas projectivement à travers l'humeur vitrée de l'œil et ainsi ce n'est pas un milieu psychologique. Pour avoir un milieu transparent de fait, il faut que la couleur de l'objet vu meuve le diaphane actuel, par exemple l'air ou l'eau ou un corps de ce genre. Il faut de plus qu'après cette première motion s'en produise une autre consistant en ce que le mû qu'est le milieu se fasse à son tour moteur et immute d'une seconde action l'organe sensitif. Cette discontinuité est la projection propre à ce qui est doué de la faculté de voir et il faut que cette motion du sens par le milieu lui soit faite au contact à raison de ce que moteur et mû ne font qu'un seul être aux deux parties juxtaposées sans solution de continuité; car les corps ne se peuvent immuter s'ils ne se touchent.

d) Aristote réfute la fausse théorie en disant : Démocrite a tort de croire que le vide constituerait le milieu qui sépare l'œil voyant de la chose vue. Il fallait, croyait-il, une telle vacuité afin qu'on puisse voir le plus petit objet à la plus formidable distance, soit une fourmi sur la calotte de la huitième sphère du ciel. Mais une telle vision de chose infime à une distance infinie est chose impossible. Il faut en effet, pour que quelque chose soit vu, que l'organe de la vue subisse une immutation de la part du visible. Il a d'ailleurs été montré que ce n'est pas immédiatement, c'est-à-dire sans terme moyen que cette immutation du voyant

se fait par le visible ; car déposé sur l'œil le visible ne pourrait être vu. — Il reste acquis, donc, que l'organe visuel doit subir l'action du visible par le truchement d'un médium ou moyen terme intermédiaire ; c'est le milieu dont le voyant a connaissance comme interposé qui est nécessaire comme intermédiaire entre visible et voyant.

Si, comme le veut Démocrite, le vide constitue ce milieu, cela revient à dire qu'il n'y a rien qui constitue ce moyen terme, et que ce moyen terme ne peut ni immuter le sens visuel ni être immuté par le visible.

Il demeure que si le vide constitue le moyen terme, rien ne peut plus être vu. Démocrite s'est laissé aller à cette opinion, car il croyait que la raison pour laquelle la distance empêche de voir un objet c'est le milieu. Il croyait que le milieu résisterait en s'opposant à l'immutation que le visible tend à lui faire subir. Mais cette raison est fausse. Il est inexact en effet que le diaphane exerce une opposition à l'immutation et que les visibles, tant couleur que lumière, rencontrent de la part du diaphane une résistance qui fasse de ce diaphane leur contraire. Mais le diaphane est au contraire sans aucune contrariété aux visibles et est dans la disposition la plus immédiate qui l'habilite à recevoir les visibles. La preuve en est que sans aucun délai le diaphane est immuté par la lumière ou la couleur. La cause pour laquelle la distance empêche qu'on ne voie est que tout corps est vu sous un certain angle de triangle ou plutôt de pyramides dont la base est à l'opposite dans l'objet vu et l'angle dans l'œil du voyant. Au point de vue qui nous occupe, il est sans importance que les lignes droites partent de ce sommet pour aller aux extrémités de la base ou qu'elles se dirigent en sens inverse, c'est-à-dire de la base au sommet. L'important c'est que cette figure, triangle ou pyramide, soit l'exacte représentation du phénomène de la vision, l'amplitude de l'angle étant la mesure de la perception de grandeur visuellement appréciée, qu'il s'agisse soit de l'angle plan au sommet du triangle, soit

de l'angle polyédrique au sommet de la pyramide. Et il faut bien que l'œil ait recours à ce moyen qui consiste à juger de la grandeur des choses par l'amplitude de l'angle qui a son sommet à l'œil et sa base à la chose. En effet, puisque les dimensions de l'objet sont en surface plus grande que la rétine, il est nécessaire de recourir à ce procédé de centration. Ainsi opérant à même sinus et à rayon variable on réduit l'image rétinienne proportionnellement à l'éloignement de l'objet visuel qui la fait naître. Cela fait arriver jusqu'à l'organe visuel l'immutation de l'objet visible. Il est manifeste que la base du triangle ou de la pyramide restant invariée, et augmentant les côtés qui relient au centre de l'œil les points extrêmes de cette base, l'angle ne peut que diminuer, et ainsi plus on voit de plus loin un objet plus aussi on le voit petit ; et la distance peut croître tellement que l'image rétinienne ou angle oculaire devenant infiniment petit l'objet cesse d'être vu avec une grandeur, et ainsi cesse d'être vu.

e) Aristote montre comment est vu le feu et comment sont vus les corps lumineux. Or, il enseigne qu'ils sont vus non seulement à la lumière comme sont vus les colorés, mais même dans les ténèbres comme les innomés dont il fut question plus haut. Et cette visibilité du feu est nécessaire, car le feu a tellement de lumière qu'il peut rendre tout à fait actuel le diaphane, de telle sorte qu'il se fait voir soi-même et qu'il fait voir les choses qu'il éclaire. Et la lumière du feu n'a pas seulement cette débilité de lumière qui est telle qu'en présence d'une lumière plus forte ce degré débile de lumière n'atteint plus le seuil différentiel perceptible et n'apparaît plus. Tel est le cas des putrescences de chêne et des autres phosphorescents phosphènes innomés dont il fut plus haut question.

f) Aristote montre qu'il en est des sens autres que la vision tout juste comme il en est du sens visuel; et il dit que la théorie du son et de l'odeur se fait tout juste comme celle de la couleur. En effet, aucun de ces deux sensibles

n'est perçu s'il touche l'organe. Mais les milieux interposés entre le sensible et l'organe sont frappés par le sensible, c'est-à-dire par l'odeur et le son. Ce milieu à son tour frappe ensuite l'organe respectivement olfactif et acoustique. Certes à poser sur l'organe le sensible corps odorant ou sonnant, aucune sensation ne se produit. Et il en est de même pour le goût et le tact : ces deux sens requièrent aussi un milieu interposé bien que ce milieu ne soit pas non sensible; pour un motif que nous dirons ces milieux du tact et du goût sont insconscients ou improjetés.

g) Aristote dit quel est le milieu interposé dans ces sens, et il dit le milieu qui est percuté par le son c'est l'air. Mais le milieu qui est immuté par l'odeur est quelque chose de commun à l'air et à l'eau, tout juste comme il y a quelque chose de commun à l'air et à l'eau qui est mû par la couleur. Or, la couleur dans ces deux éléments meut ce qui les fait être diaphanes. La passion au contraire qui est commune à l'air et à l'eau et qui est ce qui les rend immutables par l'odeur, est une immutation qui n'a pas de nom, car ce n'est pas en tant que transparents que l'air et l'eau sont immutés par l'odeur. Et pour montrer que l'eau aussi bien que l'air est milieu interposé de l'odeur, Aristote cite le fait que les poissons sont sensibles aux odeurs aquatiques, d'où il appert que les eaux sont immutées par l'odeur. L'homme et les animaux respirants qui se meuvent ne sentent du fait de l'odorat que par l'air qu'ils respirent. Et par là se trouve prouvé que l'air est moyen ou milieu interposé pour l'odorat. La raison pour laquelle ces deux éléments sont milieux interposés sera indiquée plus loin.

LEÇON SEIZIÈME

135. Théorie de l'ouïssable ou de l'audible ; différence entre le son et les autres sensibles.

— *a*) Après qu'Aristote a donné la théorie du visible, ici il donne la théorie de l'audible, c'est-à-dire du son. Et son enseignement se partage en deux parts. Dans la première il fait la théorie de l'audible en général. Dans la seconde il fait la théorie d'une espèce de son, à savoir de la voix. La première se subdivise en deux parts. La première traite du son ; la seconde des différents sons. — Les subdivisions se partagent encore. La première se partage en deux. D'abord il traite du son ; dans la seconde il dissipe un doute soulevé par ce qui a précédé. Le premier de ces points se partage encore en deux. D'abord il donne la théorie de la genèse ou production du son, là-dessus il donne la théorie de l'immutation de l'organe ébranlé par l'audible. Si d'ailleurs on veut savoir pourquoi Aristote donne ici une théorie de la génération du son, alors que plus haut il n'a pas donné la théorie de la génération de la couleur, et s'est borné à la seconde question, celle de l'immutation du sens et du milieu par la couleur, il faut répondre que la couleur et l'odeur et la saveur ainsi que les qualités tangibles ont un être fixe et permanent dans leur sujet, c'est-à-dire dans la chose colorée, sapide, odorante et tangible. Dès lors, autre est la théorie de ces qualités quand on les considère en soi, et autre est la théorie de ces qualités quand on les considère en tant qu'elle sont les immutants ou excitants du sens, et dès lors autre est le traité qui s'occupe de ces qualités en elles-mêmes, autre le traité qui s'en occupe en tant que moteurs du sens. C'est pourquoi Aristote traite de la génération de la couleur, de la saveur et du parfum dans le traité qu'il consacre au sens et au senti. Quant aux qualités tangibles, il en traite en général dans son traité intitulé de la génération et de la corruption des forces systématiques (dynamique des systèmes de points matériels) et en particulier dans son traité de la mécanique appliquée des systèmes ou météores. Dans le présent traité, Aristote n'a en vue que la psychologie, c'est-à-dire il ne traite des sensibles qu'en

tant qu'excitateurs du sens. Or, pour le son, cette question de l'audible considéré comme excitant du sens se confond avec celle de l'audible considéré comme motion du percutant martelant le percuté élastique. Cette question de la genèse du son en soi est donc la même que celle du son formellement considéré comme immutant du sens de l'ouïe. Etant dû à la percussion, le son n'a pas d'existence quand la percussion n'est pas actuelle ; il ne demeure pas dans le percuté et n'y subsiste pas toujours ; mais il consiste dans la percussion même. Donc il revient au même de faire 1° la théorie de ce qui l'engendre ou du sonore et de faire 2° la théorie de l'engendré ou du percuté, c'est-à-dire du son en tant qu'il immute l'ouïe.

136. Théorie de la génération du son. — La première question, celle de la génération du son, se partage en deux. La première donne la théorie de la première génération du son. La seconde celle de la seconde génération du son ; cette seconde se produit par réflexion ou réverbération. Au sujet de la première génération, Aristote fait deux choses. Premièrement, il montre que le son est parfois en acte et parfois en puissance. Deuxièmement, il montre comment le son devient actuel. Il dit d'abord qu'avant de donner la théorie du tact et du goût, il faut la doctrine du son et du parfum. — Mais avant tout du son, car, comme on l'a fait voir plus haut, le son est plus immatériel ou plus spirituel, et le parfum est moins spirituel et moins immatériel. Or, le son se dit dans deux sens du mot « son ». On parle en effet de son en acte et de son en puissance.

Nous disons en effet qu'une certaine chose a du son dans deux acceptions du mot « son ». — Tantôt nous signifions par là qu'elle est actuellement de fait sonnante, c'est-à-dire ~~exécutant une sonnerie. Tantôt au contraire, nous signifions~~ par là qu'elle a le pouvoir de sonner, comme nous disons d'une cloche qu'elle a un bon son encore qu'elle soit silen-

cieuse présentement et ne sonne pas actuellement. Et c'est dans cette acception que nous disons : ces objets sont dépourvus de son parce qu'ils sont dépourvus du pouvoir de sonner ; c'est le cas de l'éponge et des autres corps qui, faute d'élasticité, ne font entendre aucun son lorsqu'ils sont percutés. Certains autres corps sont dits pourvus de son, car ils peuvent sonner à la percussion. Tel est le cas de l'airain, et les autres corps élastiques en plaques bien uniformes de surface. Ainsi donc, il appert que le son parfois est le mot qui désigne le son en puissance, et d'autres fois c'est le mot qui désigne le son en acte. Mais il appartient à la fois au milieu et à l'organe ou sens, de faire qu'un son devienne actuel. En effet, tout sensible est dit « en acte » dans deux sens. Dans un sens quand il est actuellement senti, c'est-à-dire quand la détermination ou fréquence qui le constitue se trouve dans l'organe conscient ; et dans cette acception, le son est en acte selon qu'il est dans l'ouïe ou en audition. Le mot son en acte dans une autre signification se dit dès que le son est constitué dans sa spécification ou fréquence qui le détermine proprement et le rend suceptible d'être ouï, en tant qu'il est dans la chose sonore, c'est-à-dire dans la chose dont le son est l'acte et qu'il a pour sujet. Et tandis que les autres sensibles sont sensibles en acte à raison de ce qu'ils sont dans les corps sensibles, par exemple la couleur pour autant qu'elle est dans le corps coloré, la saveur et l'odeur pour autant qu'elles sont dans le corps parfumant et dans le corps sapide, par contre il en est tout autrement du son, car le corps sonore n'a qu'en puissance le son. Mais dans le milieu qui est percuté par l'ébranlement du corps sonnant se fait le son en acte. Et pour ce motif il est dit que le son en acte affecte l'organe et le milieu sans siéger dans le corps sonore dont on entend le son ébranleur, car le son du milieu et de l'organe est seulement celui de l'ébranlé.

b) Aristote montre comment le son devient actuel. Et à ce propos, il fait deux choses. Premièrement, il dénombre

combien de facteurs concourent à ce qu'un son soit rendu son actuel. Secondement, il explique les qualités que doivent avoir ces facteurs. Il dit en effet que, pour qu'un son soit rendu actuel, trois facteurs doivent se rencontrer et concourir. Le son se fait en effet toujours à partir d'une source sonore et jusqu'à un réceptionnaire ou observateur et à travers un milieu qui va de l'une à l'autre. Dès lors partout où l'unité est tellement complète qu'on ne puisse discerner ces trois facteurs différents, le son devient impossible. Et la preuve ou démonstration de la nécessité de ces trois facteurs est que la percussion est la cause du son. Or, cette percussion requiert patient et agent objectifs. Il faut à part du percutant un percuté. Et c'est là ce qui fait dire : *« le son va de quelque chose à quelque chose »*, il va d'un percutant à un percuté. Il faut en effet que ce qui fait le son heurte quelque chose, et une fois cette percussion faite il naîtra par ce heurt un son. La percussion que le percutant accomplit ne se fait pas sans mouvement local. Or, il est essentiel au mouvement local de comporter un milieu interposé entre le lieu de départ et celui de l'arrivée, car il n'y a que les positions entre ces extrêmes qui soient mouvementées localement. Donc il s'ensuit qu'on doit considérer comme résultat de cette démonstration que le milieu est nécessaire au son en acte et que ce son ne peut se produire sans un tel milieu. Et c'est la raison pour laquelle on a dit que non seulement le son suppose percutant et percuté, mais aussi milieu interposé entre percutant et percuté [milieu de propagation du son].

c) Aristote examine les qualités qui sont requises de ces facteurs pour la génération du son. Et premièrement il étudie les qualités que doivent réunir percutant et percuté et secondement quel doit être le milieu. Il dit donc d'abord que, comme on vient de le dire, le son ne naît pas de la percussion de n'importe quels corps. Il a été dit en effet plus haut que les choses feutrées et spongieuses et autres corps amortisseurs du même genre n'ont pas l'élasticité

voulue pour rebondir sous le choc autant qu'il le faut pour engendrer un son, et ainsi n'étant pas capables de l'effort élastique voulu pour revenir à leur position d'équilibre dont ils ont été chassés par la percussion, ils n'ont pas ce qu'il faut pour être sonores. La raison en est que ces amortisseurs du son s'en vont de leur position d'équilibre lors de la percussion mais n'ont aucune force pour revenir à leur position d'équilibre, et sont sans force antagoniste à la force ruptrice d'équilibre qui par la percussion les avait chassés de leur position d'équilibre. Il en résulte que, faute de force d'élasticité antagoniste de la rupture d'équilibre, le milieu aérien ne subit aucun va-et-vient, le va-et-vient élastique étant caractéristique et constitutif du son. — La trajectoire de rupture d'équilibre est due à l'effort de percussion qu'exerce le percutant ; l'antagoniste ou retour à la position d'équilibre est effectué par l'élasticité ou force qu'a le percuté élastique. Cette force d'élasticité causant une trajectoire de retour à la position d'équilibre, celle-ci est tout juste opposée à la trajectoire de la percussion ou trajectoire quittant la position d'équilibre. Mais si ces amortisseurs du son étaient comprimés de façon à avoir une élasticité notable, et s'ils avaient une résistance notable à opposer à la percussion en ramenant vigoureusement à la position que la percussion a fait quitter, cette élasticité leur vaudrait d'être sonores bien que le son dû à cette élasticité acquise soit toujours défectueux et sourd faute de bonne élasticité. Mais l'airain et les corps rebondissants par des surfaces régulièrement planées ou creusées exactement en forme de cloche, doivent à ce qui leur vaut leur bonne élasticité d'avoir à ce titre un bon son lorsqu'on les percute. Il est en effet nécessaire que les corps qui au choc donnent un son, soient élastiques afin que l'air soit soumis au va-et-vient, car c'est le va-et-vient aérien qui est la cause de la génération du son. Il est en outre requis que la substance sonore soit planée afin de ne pas avoir de translations du percuté dans tous les sens mais seulement dans celui de la

percussion et que l'air soit comprimé par la translation de la plaque tout entière sans que l'air se partage en plusieurs zones de densités différentes aux divers endroits de la surface du percutant. Les formes de conques à concavité régulière sont favorables à émettre un son quand on les frappe, car à l'intérieur du pavillon l'air enfermé par les parois rigides de l'entonnoir empêche la déperditior du son des sources secondaires qui, sans cet obstacle rigide, s'annihileraient, et l'air qui est enfermé forme résonateur dans la cloche de la conque du pavillon. Et l'enfermement de l'air dans un récipient rigide fait que la couche d'air qui est frappée la première ne peut se déplacer dans les directions où se trouvent les obstacles rigides, et faute de ces déplacements l'air ne peut s'échapper. Il se comprime donc sous l'effort de la paroi percutante et ainsi comprimé il devient en se dilatant un percuteur pour une couche d'air située tout juste au delà de la première dans la direction de la propagation. Cette seconde couche comprimée par la percussion en percute ultérieurement une troisième et ainsi indéfiniment se forme une onde progrédiente par la répercussion successive de proche en proche, tout mû devenant ensuite moteur et le son se propageant successivement en multipliant ses sièges. Or, pour ce motif aussi, les substances qui dans leur composition ont au percuté un milieu résonant capable de toutes propagations par l'élasticité des couches successives, sont aussi les corps bons pour rendre des sons; tels sont l'airain et l'argent. Mais les corps qui sont dépourvus de ce bon coefficient d'élasticité des couches successives sont aussi les mauvais sonores. Tels sont le plomb et les autres métaux amortisseurs du son : ils sont plus que l'argent et l'airain, dépourvus de cette élasticité des couches successives et de cette compressibilité des parties alternativement condensées et dilatées.

d) Aristote montre quelle est la condition du milieu dans lequel se produit le son, et il dit que le milieu dans lequel est entendu le son est l'air et l'eau. Mais dans l'eau

le son s'entend moins bien que dans l'air. Donc le milieu le plus propre, tant pour la génération que pour l'audition du son c'est l'air. Et parce que le milieu interposé entre chaque sens et son objet est exempt des sensibles de ce sens, afin de recevoir indistinctement tous les sensibles de ce sens, il est évident que ni l'air ni l'eau n'ont en propre de produire du son de telle fréquence ou hauteur. Mais pour que du son soit produit, aussi bien dans l'air que dans l'eau, il faut deux corps rigides ou solides s'entre-choquant, l'un comme rupteur chassant de la position d'équilibre, l'autre comme percuté élastique ramenant à la position d'équilibre. Il faut de plus que de leur percussion l'air soit périodiquement en va-et-vient condensé et dilaté, respectivement dans les directions chassant de la position d'équilibre puis y ramenant. Et, à raison de la simultanéité de la percussion réciproque des deux solides se heurtant en même temps et constituant un son au moment où l'agitation est communiquée à l'air réverbéré, il s'ensuit que l'air, étant conservé comme un seul objet en cet endroit percuté, agit indépendamment de l'air ambiant, et subit des variations de densité que l'air ambiant n'a pas encore eu le temps de subir : il fonctionne comme un air unique sous le piston compresseur, et sa densité est toujours à chaque instant la même en tous les points de la surface du piston compresseur. Or, c'est la raison pour laquelle nous voyons que si un piston se déplace lentement, aucun son ne naît, car l'air sous le piston a pu communiquer à tout l'air ambiant la majoration de pression sans pouvoir limiter la compression à une même couche comptée à partir du piston et l'air comprimé ne peut donc plus agir comme percutant de la seconde couche. Dès lors, faute de cette percussion d'une première couche en percutant une seconde, il n'y a plus de son, et l'air ne peut plus prester la percussion et l'élasticité que présentaient les deux solides générateurs l'un étant percutant, l'autre percuté. Mais si la percussion est rapide et forte, alors il y a son, parce que, pour avoir son, il faut que le heurt

qu'inflige le percutant se puisse parfaire avant que la condensation se soit étendue à tout l'air, de telle façon que l'air percuté soit encore tout ramassé sous la percussion et qu'une tranche au delà puisse être à son tour percutée par la première tranche comprimée d'abord et qu'ainsi le son soit engendré dans l'air par l'action tant d'une couche agissant comme ruptrice d'équilibre ou percutant et d'une tranche ultérieure agissant comme élastique percutée. (Etant sans son propre, l'air subit la hauteur des sons des percutants et des percutés rigides, car la couche d'air percutante est d'autant plus épaisse, que le son est plus grave et la couche d'air ultérieure est de même épaisseur que la précédente). Et c'est tout à fait la même chose qui se produit à propos d'un danseur qui court très rapidemment sur les sommets de tas de pierres. La vélocité de sa course fait que le tas *a* n'a pas eu le temps de s'effondrer que déjà le danseur est à cheminer sur d'autres tas *b*, *c*, *d*, etc., tandis que ce même tas *a* s'effondrerait si le danseur stationnant en *a* laissait à ce tas le temps de s'écrouler. Et c'est la raison pour laquelle, quand un mobile se transporte très rapidement dans l'air, il fait par son mouvement que l'air devient fréquent ; car une couche d'air dont l'épaisseur dépend de la célérité du mobile se constitue en variation de densité, et dès lors elle joue le rôle de percuté sonore ayant son élasticité propre et ainsi une hauteur ou fréquence de son ou acuité propre. Or, alors cet air ne fonctionne pas comme transmetteur ou milieu interposé entre le sonore et le sens mais l'air alors est lui-même le sonore.

137. De la seconde génération du son. — *e*) Aristote donne la théorie de la seconde génération du son. Celle-ci se fait par réverbération et le second son se nomme réfléchi ou écho. Premièrement, on donne la théorie de la génération et secondement, on montre comment il se distingue dans sa génération. Il faut considérer au sujet du premier point que la génération du son dans l'air est con-

stituée par un mouvement local aérien, comme on l'a fait voir. Tout se passe pour la génération du son dans l'air comme il en est de l'agitation à la surface des eaux dormantes quand on y jette un projectile. Il est d'expérience que tout autour de l'endroit où l'eau a été atteinte, il se forme des remous, sorte de gyrations annulaires. Auprès de l'endroit même du choc ces anneaux sont petits en diamètre mais la dénivellation due au mouvement cause de hautes protubérances et de profondes vallées. Mais plus on s'éloigne de ce centre, plus aussi les gyrations ont large diamètre et leur dénivellation est faible, l'agitation étant peu accusée. Enfin, plus loin le mouvement s'évanouit tout à fait, et les gyrations disparaissent.

Si par contre, avant que le mouvement cesse, ces gyrations rencontrent un obstacle, le mouvement de gyration progrédie en sens opposé à l'onde progrédiente primitive, et cette marche arrière est d'autant plus véhémente que l'obstacle a été suscité plus près de la première percussion. Et ainsi, il faut comprendre qu'à la percussion des corps sonnants, l'air est agité en ondes progrédientes de forme sphérique ou gyration, et ainsi le son gagne tout l'espace par la progression de cette surface de l'onde progrédiente sphérique. Et auprès de la source les gyrations sont selon une sphère de court rayon. Mais la variation de densité ou mouvement des condensants est considérable. De là vient que le son est là très intense à cause des variations de densités : ces variations sont ici maximales. Mais plus on s'éloigne de la source sonore, plus le rayon de la sphère de l'onde sphérique progrédiente est grand, plus aussi est faible la variation de densité, et plus le son a peine à se faire entendre. Enfin le silence se fait à une distance plus grande de cette source. Mais si avant de s'être éloigné assez de la source pour faire ainsi silence, on provoque, par un obstacle plan perpendiculaire au rayon de la sphère, le retour de l'ondulation vers sa source, alors l'observateur placé près de la source entendra le son comme s'il venait de l'obstacle.

Et c'est ce son régrédient qu'on appelle écho. Cet effet se constate surtout quand cet obstacle est une sphère rigide enveloppant la source sonore. Alors l'air mû par la source vient rebondir contre ce récipient rigide qui enveloppe la source. Alors ce récipient emprisonne l'air et étant pris entre l'obstacle rigide et la source, la couche d'air est comme un fer pris entre un marteau et une enclume : il reste en couche unique et il ne peut fuser ni perdre au delà son énergie due à sa majoration de densité. Alors cet air formant une couche de densité également majorée partout, en vient infliger à la source qu'elle rencontre dans sa régrédience la majoration de densité par le mouvement local. Tout vient s'écraser contre le récipient rigide lequel, par contre-coup, frappe à son tour l'airde la couche aplatie contre lui, et par ce choc de retour le rigide provoque une motion dans la couche d'air, et cette motion a lieu en sens inverse de la motion de l'obstacle par la couche d'air. C'est tout juste ce qui advient d'une bille ou sphère laquelle est jetée et rencontrant un obstacle plan rigide elle rebondit en arrière vers l'endroit d'où elle était lancée.

f) Aristote montre comment de diverses façons se produit l'écho. Il semble que toujours il y a écho lorsqu'il y a obstacle plan rigide, mais cet écho n'est pas toujours mis en évidence, c'est-à-dire n'est pas toujours distinctement perceptible. Et, pour le faire comprendre, il se sert d'une comparaison. Il dit en effet : Ce qui se passe pour le son a lieu aussi pour la lumière. La lumière en effet est toujours réfléchie par un obstacle, mais parfois cette réflexion est indiquée par évidence et tantôt rien ne la décèle. La réflexion de la lumière est *manifeste* quand la lumière est renvoyée par un obstacle brillant, car alors la répercussion de la lumière ou lumière réfléchie a lieu avec un rayonnement éclatant, tout juste comme la lumière était émise par la source principale. Au contraire la réflexion est immanifeste, c'est-à-dire inaperçue, quand la lumière est réfléchie d'une façon diffuse, c'est-à-dire irrégulièrement, sans que

tous les rayons incidents sous un angle donné soient réfléchis sous le même angle. Or cette réflexion irrégulière n'a pas l'éclat que donne une réflexion régulière et ne ressemble pas au rayonnement d'une source lumineuse originaire ou source primitive. En effet, faute de cette réflexion irrégulière par les corps dépolis, il n'y aurait point de lumière dans le cône d'ombre, c'est-à-dire que chaque partie de notre hémisphère atmosphérique serait laissée dans l'ombre par l'opacité de la terre qui voile le soleil. Tout serait obscur en dehors des points où parviennent les rayons directs du soleil. La lumière cependant ne se trouve pas renvoyée par l'eau et l'air ou par n'importe lequel des corps polis et unis, car sur tous ces corps la réflexion est régulière, c'est-à-dire sans diffusion ; elle s'y fait avec éclat et rayonnement comme d'une source principale originaire. Et dès lors, puisque la réflexion qui se fait sur la surface dépolie et diffusante diffère de la réflexion qui se fait à la surface des corps qui sont polis et brunis, toute réflexion des corps diffusants fait être de l'obscurité, c'est-à-dire de l'ombre, là même où la réflexion, si elle avait été régulière, aurait fait apparaître de la lumière. Cela est manifeste en vertu des directions rectilignes des rayons incidents et réfléchis de la lumière solaire sur un miroir.

La même chose s'observe quand la réflexion du son se fait contre un obstacle dont tous les points sont également éloignés de la source, car alors chaque point devient le siège d'un écho et l'effet total de ces échos élémentaires est la somme de tous, ce qui le fait apparaître c'est-à-dire le rend discernable. Mais quand cette condition de sphéricité n'est pas remplie par l'obstacle, les points de l'obstacle tendent tous à des effets différents et dès lors l'écho se supprime à la source par interférence ou antagonisme des échos élémentaires.

LEÇON DIX-SEPTIÈME

138. De l'immutation que le milieu subit de la part du son. — *a*) Après qu'Aristote a donné la théorie de la génération du son, il en vient maintenant à l'immutation du sens par le son, et cela d'abord quant à l'immutation du milieu; secondement, quant à l'immutation de l'organe. Il dit d'abord que, comme le milieu dans le sens de l'ouïe est l'air, il a été à bon droit dit par certains que c'est le vide qui est le milieu du son, car ils croyaient que l'air est le vide. L'air en *effet* fait que nous entendons le son ; grâce à ce que l'air est mû et grâce à ce que l'air se constitue en une couche uniforme et de densité majorée en tous ses points sans solution de continuité, il fournit les moyens de constitution qui sont nécessaires pour que le son s'établisse en lui. Et parce que, pour former un son, l'unité et la continuité du milieu aérien est nécessaire, il faut que les points de l'air fonctionnent comme un seul point, c'est-à-dire que tous les points de la paroi aérienne cheminent parallèlement avec des vitesses identiques et que tous ces points soient sans solution de continuité et forment une paroi progrédiant depuis la surface émettrice jusqu'à la surface réceptrice. C'est pourquoi, pour pouvoir ébranler toute à la fois et de même la paroi de l'air, il faut que le corps sonore soit plané. Est plané ce qui a une surface dont rien ne fait saillie ni dépression, c'est-à-dire sans monts ni vaux. Est âpre au contraire ce qui a des émergences ou des creux. De là résulte évidemment que la surface planée d'un corps est simplement une. Et à cause de cette unité de la surface planée, l'air qui est mis en branle par cette paroi ou superficie plane devient lui-même une paroi plane dont tous les points ont même vitesse et direction parallèle cheminant tous de conserve et au même moment ayant toujours leur

dispositif en paroi plane. Si au contraire le corps sonore n'est pas plané mais est rugueux et âpre à surface irrégulière, alors l'onde progrédiente de l'air n'est plus plane. Et parce que l'air est fluide, c'est-à-dire facilement susceptible de recevoir les figurations géométriques que lui imposent ses récipients, il résultera de cette propriété de la divisibilité de l'air qu'il subira la forme rugueuse du corps sonore que nous venons de supposer et que l'onde progrédiente aura, elle aussi, cette irrégularité de surface gauche ; et dès lors la formation du son y sera entravée.

Ainsi donc se trouve établi que sera seulement causatif d'un son ce qui sera moteur d'un air qui est constitué en couche plane fonctionnant sans discontinuité depuis le corps sonore jusqu'au sens récepteur. Ainsi devient manifeste que ceux qui enseignent que le vide est le milieu du son et que l'air est le propre du sens de l'ouïe, disent une vérité à certains égards, car l'être propre de ce qui est entendu c'est l'air qui est la réalité du son et ils appellent cet air du mot « vide ». Mais ils se trompent en ceci qu'ils appellent vide ce qui est plein d'air.

b) Aristote donne la théorie de l'immutation de la faculté acoustique par le son en ce qui concerne l'immutation de l'organe acoustique lui-même sous l'effort du son. Et à ce propos il fait trois choses. Premièrement, il montre que de l'air entre dans la composition de l'organe lui-même de l'audition. Deuxièmement, il étudie la qualification de cet air incorporé à l'organe acoustique. Troisièmement, il montre comment l'audition est empêchée ou n'est pas empêchée suivant que l'organe est mis hors d'usage ou n'est pas mis hors d'usage.

Premièrement, il dit que l'organe acoustique s'est approprié de l'air qui entre dans sa constitution, de telle sorte que, comme l'humeur aqueuse qui constitue le liquide remplissant le globe de l'œil est de l'eau incorporée à l'œil, ainsi l'air qui entre dans la composition de l'organe de l'ouïe est incorporé à cette substance de l'organe. Et il

en est ainsi, de telle façon que si l'air entre dans la composition de l'organe de l'ouïe, il en résulte que la même variation de densité qui constitue le son dans l'air extérieur à l'organe sera aussi celle qui affecte l'air qui est incorporé à l'organe et qui est del'organe même de l'ouïe. Et ainsi on voit que l'animal n'entend pas en n'importe quelle partie de son corps, comme aussi le corps sonore aérien ne va pas immuter l'animal partout, et ne pénètre pas en chaque point du corps animé. En effet, le corps animé n'a pas en chaque point de son organisme un récepteur aérien qui lui permette de se laisser immuter en tout point par le son. Tout juste comme l'animal n'a pas en tout point les milieux liquides qui assurent dans l'œil la vision des objets extérieurs : l'animal n'a ces humeurs que dans une seule région, à savoir dans l'œil.

c) Il montre quelle est la qualité de l'air qui est incorporé à l'oreille, instrument de l'audition. Et il dit que, puisque tout ce qui a un son est par sa qualité d'élasticité capable de revenir à la position d'équilibre dont il a été chassé par la percussion, il est clair que l'air n'a pas par soi de son puisque l'air en masse sans limites n'a aucune élasticité pour revenir à sa position d'équilibre quand il en a été chassé par une percussion. Mais au contraire le même air qui a été déplacé de sa position d'équilibre reste dans la position d'élongation sans aucune difficulté, c'est-à-dire loin de sa position d'équilibre. Tout autrement en est-il lorsqu'au lieu de supposer de l'air en masse indéfinie, nous supposons au contraire un peu d'air enfermé dans une capsule rigide. Alors sa fuite devient impossible parce que les parois de la capsule sont rigides, et ainsi ce corps solide s'oppose à l'écoulement ou voyage de l'air, et ainsi, à raison de cette impossibilité de la perte, la percussion de l'air enfermé dans la capsule produit un son comme si on percutait tout autre corps élastique, c'est-à-dire qui résiste à la percussion. Il a été dit en effet que, pour qu'il y ait son, il faut un choc réciproque de deux entrechoqués et

un air qui propage les variations de densité résultant du heurt. Ici l'air dans une capsule joue le rôle de solide percuté. Mais ce rôle est celui de l'air enfermé dans la capsule osseuse qu'on appelle le rocher de l'os du crâne. Cet air est « *capsulé* », c'est-à-dire enfermé dans un récipient clos de toutes parts par les os, et il y jouit de cette propriété d'être de lui-même sans variation de densité, afin que l'animal puisse, en ressentant les variations de densité de l'air, les attribuer non à son air incorporé, mais à l'air extérieur qui transmet les sons venus du dehors. Et la certitude de cette attribution est entière : puisque toutes ces variations ressenties ne sont pas dues à l'air incorporé, il faut bien en toute vérité les attribuer à l'air extérieur et par lui au corps sonnant. Tout juste comme l'humeur vitrée qui est dans le globe de l'œil est exempte de toute coloration de façon à pouvoir révéler toutes les différentes couleurs des objets extérieurs, ainsi il faut que l'air qui est dans la trompe et le canal circulaires ainsi que dans le tambour de l'oreille interne et moyenne soit exempt de toute variation de densité afin de pouvoir par les variations de densités que lui impose l'air extérieur, faire connaître toutes les variations de densité de l'air extérieur, et ainsi toutes les différenciations du corps sonore.

d) Aristote montre comment est empêché le son par l'empêchement survenu à l'organe. Il indique deux empêchements : ce sont ceux qui correspondent aux deux conditions qu'il a posées pour que l'audition puisse fonctionner grâce à un organe bien constitué. La première condition était que de l'air soit incorporé à l'organe. La seconde était que cet air soit immobile. Le premier obstacle est donc que l'air vienne à disparaître de l'organe et à lui être enlevé. Et tel est le motif pour lequel, comme nous l'avons dit plus haut, l'audition a lieu dans l'eau. Mais elle n'a lieu qu'aussi longtemps que l'air n'a pas pénétré soit dans l'air qui, comme l'a dit Aristote, se trouve disposé et incorporé dans l'oreille, soit dans l'oreille elle-même. Il est vrai

que cette pénétration de l'eau dans l'oreille rencontre un obstacle dans le conduit auditif : cet obstacle c'est la membrane du tympan. Mais quand par la perforation de ce tympan l'eau pénètre dans l'oreille interne où l'air est incorporé à l'oreille, l'animal cesse d'entendre ; la raison de cette privation du pouvoir d'entendre c'est que l'air qui était incorporé à l'oreille a été remplacé par de l'eau. On sait que cet air était nécessaire à l'audition, tout juste comme si on fait écouler du globe de l'œil l'humeur vitrée qui assure la vision, ce qui remplace l'humeur vitrée empêche la vision.

Et ce n'est pas seulement la perte de l'air incorporé qui abolit l'audition, mais aussi il y a perte d'audition lorsqu'il y a détérioration de la « *membrane nerveuse* » qui emprisonne cet air incorporé, ou si une partie de l'organe en rapport avec cet air intérieur « *vient à être souffrant*, c'est-à-dire s'assourdit, tout juste comme la vision aussi s'abolit si la rétine ou tissu nerveux qui enveloppe l'humeur vitrée de l'œil vient à ne plus pouvoir fonctionner. Certains manuscrits du texte aristotélicien portent que dans l'eau nous n'entendons pas, et cette version est contredite par le texte que nous avons cité disant que nous entendons et dans l'eau et dans l'air. C'est aussi démenti par le texte d'Aristote dans l'histoire des animaux disant que les animaux entendent dans l'eau. Pourvu que l'eau n'entre point dans l'air intérieur de l'oreille, elle peut du moins mouvoir cet air intérieur et ainsi par cet air intérieur faire passer à l'organe et ainsi au sens la détermination caractéristique du son qu'il s'agit de faire percevoir.

e) Le second des obstacles de l'audition provient de ce que l'air qui est dans l'oreille interne cesse d'être de l'air immobile. Dès lors Aristote dit qu'un moyen de discerner si quelqu'un est de bonne ouïe ou non, c'est d'examiner si le sujet examiné entend constamment un tintement dans son ouïe, et un son, comme on en perçoit lorsqu'on approche de son oreille une coquille à cause des résonances que

l'agitation continuelle de l'air fait bruyantes. Quand ce tintement ininterrompu se fait sans cesse, le sujet examiné a un organe auditif défectueux, car dans l'oreille de ce sujet qui entend toujours un bruissement, l'air qui s'y trouve est un air en mouvement d'un mouvement qui est dû à un excitant intérieur à l'organe. Mais pour qu'un organe auditif fonctionne comme organe auditif, il faut que le son vienne d'un excitant extérieur et non d'un excitant faisant partie de l'organe. C'est ainsi que l'œil fonctionne comme organe voyant grâce à ce que l'œil reçoit la couleur de l'objet extérieur à l'œil et grâce à ce que l'œil n'a par lui-même aucune couleur qu'il donne aux excitants venus du dehors. Si l'œil donnait une coloration aux excitants venus du dehors, l'œil cesserait de fonctionner comme organe perceptif. Tout juste de même, si l'air incorporé à l'oreille a par soi une agitation locale, et un son ou variation périodique de densité résultant de ce mouvement, c'en est fait de l'oreille : elle ne fontionne plus comme organe acoustique. Et parce que l'air intervient comme moyen de transmettre le son, certains théoriciens qui estiment que l'air c'est le vide, disent que nous entendons par le fait tant du vide que du sonore. Car, en effet, la partie ou organe par laquelle nous entendons a un air emprisonné, c'est-à-dire délimité et sans mouvement propre, et isolé de l'air extérieur par un récipient.

f) Aristote soulève un problème au sujet de la génération du son et il se demande si la cause qui produit le son est le percutant ou bien si c'est le percuté. Et il donne comme théorie que percutant et percuté sont l'un et l'autre cause, mais chacun est cause à sa façon, c'est-à-dire d'une manière différente et propre. — Car puisque le son se constitue d'un mouvement local, il en résulte que de la même manière que quelque chose est moteur du mouvement local, de la même façon aussi cette même chose est motrice du son. Or le son est engendré par le mouvement dont est mû un percutant qui, à cause de l'élasticité du percuté, rebondit vers l'origine

de son mouvement. C'est en effet de ce mouvement de rebondissement ou d'élasticité que les corps rebondissants ou élastiques sont mus lorsqu'ils sont frappés par des percutants rigides et planés « *qu'on emploie comme marteaux* », c'est-à-dire pour produire des coups qui éloignent violemment de la position d'équilibre. Il est manifeste que le premier percutant ou marteau meut l'enclume ou percuté; il est manifeste aussi que l'enclume en rebondissant meut aussi puisqu'elle rejette le marteau, et ainsi il appert que marteau et enclume sont causes du son et du mouvement. Et puisque pour engendrer du son, il est nécessaire qu'il y ait une certaine élasticité du percuté qui rebondit sous le choc de percussion, il s'ensuit que toutes les fois qu'il y a percutant et percuté il n'y a pas pour cela son, comme on l'a fait voir plus haut, car si une pointe d'aiguille marche dans la direction de l'aiguille et heurte une pointe d'aiguille cheminant en sens inverse dans la même droite, il n'en résulte pas de son, car la résistance ou élasticité du heurté n'est pas à cause de la fine pointe capable de jouer le rôle de paroi compresseur de l'air, et faute de paroi compresseur de l'air il n'y a pas son. Car pour engendrer un son, il faut que le percuté soit une surface planée rigide régulièrement, c'est-à-dire que l'élastique rebondissant affecte une forme géométrique convenable pour réaliser une compression puis une dilatation de l'air, et cela alternant rapidement, car c'est de ces dilatations et condensations rapides d'une couche d'air que le son est fait.

139. Théorie des espèces de sons. — *g*) Aristote donne la théorie des différents sons. Et à ce propos il fait deux choses. D'abord il montre comment sont perçues les différences entre les différentes espèces de son ; puis il enseigne quels noms servent à désigner les différentes espèces d'excitations sonores. Et il dit en premier lieu que les différents corps sonores ont chacun un son propre. Mais ces différences des corps sonnants en tant que considérées

comme pouvoirs de sonner tel son, ne se peuvent constater aussi longtemps que ne passent pas à l'acte ces pouvoirs de sonner ; ils restent ignorés aussi longtemps qu'ils restent en puissance. De même que sans lumière les couleurs restent ignorées, ainsi la différence entre un son grave et un son aigu ne se peut observer dans les choses sonores aussi longtemps qu'elles restent au repos et jusqu'alors on en est réduit à ignorer si elles ont un son propre aigu ou grave.

h) Il montre quelles désignations sont choisies pour nommer les sons différents. Et à ce propos quatre choses sont faites par lui. Premièrement, il montre d'où sont tirées les appellations qui désignent les sons, et il fait savoir que ces noms sont établis par métaphore en les empruntant aux désignations qui servent à appeler les qualités tangibles. Il est patent en effet que le grave et l'aigu, qui sont les désignations métaphoriques des qualités du son, désignent sans métaphore les qualités des tangibles.

i) Il établit le motif qui a fait choisir les noms métaphoriques des qualités sonores. Et il enseigne que ce qui a une gravité ou est lourd est par définition ce qui sous l'effort d'une force donnée prend une petite accélération, c'est-à-dire une faible variation de vitesse, la vitesse étant le chemin parcouru pendant l'unité de temps. — De même le fondement de la métaphore c'est que le son grave est celui qui pendant l'unité de temps cause à l'organe sentant acoustique un petit nombre de variations de densité. Par contre le son aigu est celui qui en l'unité de temps cause à l'oreille un grand nombre de variations de vitesse, tout juste comme un tangible subtil est celui qui, à raison de sa faible masse, prend sous l'influence d'une force donnée une considérable accélération.

k) Parce que la précédente distinction se fonde sur la distinction entre le tangible qui a une rapide accélération ou une lente accélération, la rapidité étant la qualité de ce qui fait beaucoup de chemin en l'unité de temps et la lenteur étant ce qui fait peu de chemin en l'unité de temps, Aristote

fait voir la proportion qui existe entre la distinction des tangibles lents et des rapides ou des pondérables et des impondérables d'une part et d'autre part la distinction des aigus et des graves acoustiques, et il dit que le rapide n'est pas la même chose que l'aigu, comme aussi le grave dans les sons n'est pas la même chose que le lent dans les tangibles, tout comme le son (*dont « l'acuité et la gravité spécifient les différentes espèces sonores*) » n'est pas la même chose que le mouvement du tangible dont la fréquence et la rareté sont respectivement les qualités. Mais de même que le mouvement du tangible est la cause du son, de même la force du mouvement du tangible cause le son aigu. Pareillement le mouvement faible du tangible cause le son grave. Mais cela doit s'entendre seulement pour le cas restreint où le mouvement cause un son unique ou percutant ne frappant qu'une seule fois. — Si au contraire le son est produit par une multiplicité de percussions du percutant, c'est alors la fréquence de ces percussions qui est cause du son aigu, et c'est le petit nombre de percussions par unité de temps qui cause la gravité du son, dit Boèce dans son traité de la musique. — En application de ce principe, si une corde plus tendue donne un son plus aigu, c'est que sous une seule percussion du percutant elle rebondit plus souvent pendant l'unité de temps.

l) Il ramène les différences des qualités sonores aux différences des qualités tangibles qui donnent leur nom aux qualités sonores, et il dit que les noms des qualités du tact ont une ressemblance avec les qualités sonores de l'aigu et du non aigu, c'est-à-dire de l'aiguisé ou du mousse et de l'émoussé ou hébétude du désaiguisé. En effet, le mousse aiguisé ou affilé est pointu et perce en peu de temps profondément les chairs tout comme le son aigu ou fréquent perce l'oreille et est dit perçant.

Au contraire, on dit qu'un son est non aigu ou sans acuité lorsqu'au lieu de percer l'oreille il l'ébranle posément et ne la meut que lentement. De là vient que le nom

d'aigu est par association l'expression du son de fréquence considérable ou de grande vitesse de fréquence, et non aigu est par association le nom du son qui a faible fréquence ou petite vitesse de fréquence. Enfin, Aristote conclut qu'il a donné une théorie achevée du son.

LEÇON DIX-HUITIÈME

140. Théorie de l'audible spécial appelé voix. — *a*) Après qu'Aristote a donné une théorie du son, il donne ici une théorie de la voix, laquelle est une espèce de son. Et il divise sa théorie en deux parties dont la première fait précéder quelques prolégomènes qui constituent des lemmes nécessaires à la définition de la voix. Dans la seconde il définit la voix.

141. Prolégomènes nécessaires à la définition de la voix. — Au sujet du premier point, il fait deux choses. Premièrement, il montre à quels êtres il appartient d'être doués de la voix. Secondement, il montre quel est à proprement parler l'organe de la voix. La première question se subdivise encore en deux. La première sous-question démontre que c'est à des êtres animés qu'il appartient d'être doués de la voix. La seconde sous-question précise la première en montrant quels sont parmi les animés ceux qui ont en propre d'être doués de la voix. Il enseigne donc premièrement que la voix est une espèce de son ; c'est en effet un son qui est propre expression de ce qui appartient en particulier aux animés, sans cependant que ce soit particulier à tous les animés quels qu'ils soient, mais seulement c'est un son propre à certains animés en particulier comme nous le ferons voir ci-après. — Mais aucun inanimé n'a de voix. Et si parfois il arrive qu'on parle de la voix des êtres inanimés, c'est par pure métaphore. Et si on dit de tel être inanimé déterminé qu'il a une voix, cette assertion se doit

entendre au sens métaphorique. C'est dans un pareil sens métaphorique qu'on assure que la flûte et la lyre et les instruments de même espèce respectivement à air et à cordes, sont dits avoir de la voix. Leurs sons en effet ont trois particularités qui se retrouvent aussi dans les sons des êtres qui ont de la voix. Le premier de ces caractères c'est la durée prolongée du son. Il est d'observation en effet que dans les corps inanimés une simple percussion unique une fois faite le son est causé. D'où il suit que puisque la percussion est instantanée et ne se produit qu'une fois, le son qui en résulte est, lui aussi, de courte durée et ne se prolonge pas longtemps. Mais la voix au contraire est produite par la percussion du jet d'air pulmonaire venu de la trachée et frappant l'air qui en est sorti. Et cette percussion se fait sentir d'une façon prolongée avec continuité d'après que l'appétit de l'âme de l'animal comporte une moindre ou une plus grande prolongation, et dès lors la voix se peut prolonger et se maintient à volonté. Et ces instruments de musique dont nous avons parlé tant comme d'instruments à cordes qu'à vent, à raison même de ce qu'ils ont une certaine permanence dans leur son, ont, par le fait de cette permanence sonore, une similitude avec la voix. La deuxième caractéristique qui est commune à la voix et aux instruments susdits, c'est la mélodie, c'est-à-dire le rapport simple entre les fréquences qui se succèdent, c'est l'intervalle harmonieux ou musical. Le son du corps inanimé en effet a une fréquence uniforme, c'est-à-dire que sa fréquence n'augmente ni ne diminue, car ce son est dû à une percussion d'une seule fréquence n'ayant pas en soi la différence qui existe entre un son grave et un aigu. Des lors on ne constate pas en eux la consonance qui existe entre les fréquences qui sont multiples entiers d'un même nombre. Mais la voix est diversifiée en aiguë et grave à raison de ce que la percussion qui cause la voix se fait de diverses fréquences selon l'appétition de l'animal qui émet un son de voix. Dès lors, à raison de ce que dans les susdits

instruments, on fait se produire des sons dont les uns sont plus graves et d'autres plus aigus, leur son a, à raison de la mélodie qu'il constitue, une certaine ressemblance avec la voix. Le troisième caractère que ces instruments ont de semblable au caractère de la voix c'est l'articulation, c'est-à-dire le partage du son en discontinus comme le parler se partage en syllabes. Il est d'observation en effet que le parler humain n'est pas un son continu ; de là vient que dans le livre des prédicamentaux, le langage de la parole vocale est donné comme exemple de la quantité de choses divisées actuellement ou discrètes. La phrase parlée vocale en effet se partage en membres de phrases et les membres de phrases se divisent en syllabes. Et ces divisions actuelles sont réalisées grâce à des émissions discontinues de souffle pulmonaire d'après les appétitions psychologiques de la conscience. — Et de la même façon le son de ces prédits instruments se partage en émissions distinctes percutant l'air à diverses reprises suivant que le cithariste pince l'une après l'autre les cordes ou le flûtiste lance des émissions distinctes de flux respiratoires, ou des coups de glotte distincts et répétés l'un à part de l'autre.

b) Il montre à quels animaux il appartient d'avoir de la voix et il enseigne que même parmi les sonnants tous les animaux n'ont pas la voix. Tels les animaux exsangues : la voix leur fait défaut. Ils sont de quatre sortes, comme il est dit au livre des animaux, à savoir : 1° les détunicés ; ils ont à nu leur chair tendre extérieurement comme les poulpes et les sépias ; 2° les tunicés à enveloppe sans résistance : tels sont les cancres ; 3° les tunicés à carapaces comme les huîtres ; 4° les animaux à sections annuleuses, comme les abeilles, les fourmis et les animaux de même structure. De tous ces animaux on constate qu'ils sont exsangues et sans voix.

Et pareillement certains animaux parmi les animaux pourvus de sang sont sans voix ; tels les poissons. Et on peut comprendre qu'il en soit ainsi, car le son, comme il a

été dit, est un certain mouvement de l'air. Les animaux de cette sorte, en effet, sont privés de respiration pulmonaire, et faute de pouvoir émettre un souffle d'air respiré, ils ne peuvent constituer ni percutant ni percuté. L'air ne peut avoir en eux de son propre, et ainsi ils n'ont pas de voix. Quant au fait que certains poissons passent pour avoir une voix, à savoir les poissons de l'Achéloüs, lequel est un nom propre de fleuve, ils n'ont pas à proprement parler de voix, mais ils font un certain son avec leurs branchies dont ils se servent pour expulser violemment l'eau et pour attirer à soi l'air, ou bien ils se servent de tout autre effort musculaire pour exécuter le mouvement nécessaire au son.

c) Aristote montre ce qu'est l'organe de la voix. Et à ce sujet il fait trois choses. Premièrement, il montre que la même chose est organe de voix et de respiration. Deuxièmement, il montre à quoi est utile la respiration. Troisièmement, il montre ce qu'est l'organe de la respiration. Il enseigne donc en premier lieu que bien que la voix soit le son de l'animal, néanmoins la voix n'est pas le son d'une partie quelconque de l'animal. Mais puisque, pour qu'un son soit engendré, il est requis qu'il y ait percussion d'un percutant, et que cette percussion frappe un percuté, et que cette percussion soit percutée dans un milieu transmetteur par propagation, lequel milieu est l'air. Il est bien à comprendre que seuls aient de la voix les animaux qui absorbent par respiration de l'air. Il est aussi raisonnable de comprendre que c'est des mêmes poumons qui servent à respirer que se servent les animaux pour émettre leur voix.

d) Il enseigne que la nature se sert dans deux buts de l'air respiré, tout juste comme elle se sert de la langue à deux fins : respectivement la langue sert à goûter et à parler. Et de ces deux actes celui de gustation est nécessaire à la vie. Ce sens gustatif en effet est celui qui sert à discerner quelle est l'alimentation appropriée à la conservation de l'animal. Et à raison de sa nécessité pour la vie, ce sens du goût est plus répandu parmi les animaux que la voix. Mais

l'expression des sentiments par la voix est seulement utile pour bien vivre. Tout juste de même la nature se sert de l'air respiré pour tempérer dans des bornes convenables la combustion vitale, laquelle est nécessaire à la vie. Et la raison pour laquelle cette combustion est nécessaire à la vie a été dite au livre de la respiration et de l'expiration. La nature se sert aussi de cet air respiré pour former la voix ; laquelle sert à améliorer la vie.

e) Il montre ce qu'est l'organe de la respiration, et il dit que l'organe de la respiration est la trachée-artère laquelle mène au poumon, afin de lui servir à y amener l'air pulmonaire. L'air est en effet nécessaire au poumon, car les animaux entretiennent au poumon une combustion plus violente qu'au reste du corps. Le poumon est communiquant avec le cœur qui est le régulateur de la chaleur vitale, et ainsi la région directement approchée du cœur est celle dont la réfrigération par la respiration est la plus nécessaire à la régulation de la combustion vitale. Il emploie les mots « *lieu premier* » pour l'une ou l'autre des deux raisons suivantes : ou bien parce que le poumon est le tout premièr point ; c'est en effet la région où on débute en s'éloignant du cœur, ou bien parce que le cœur est la première partie de l'animal aussi bien pour la génération que pour la causalité du mouvement et pour cette raison il est nécessaire que l'air s'engage dans le poumon afin de réfrigérer la chaleur naturelle du cœur. On peut encore donner un autre sens aux mots aristotéliciens en entendant que les mots sont employés au comparatif. Quand il dit *dans cette partie cardiaque, les animaux qui marchent sur leurs pieds ont plus de chaleur que les autres*, cela doit s'entendre que comparés aux autres animaux qui ont aussi de la chaleur, ceux-ci en ont davantage. Il est d'observation en effet que les animaux qui ont du sang ont aussi plus de chaleur que les autres qui sont sans sang. Et dans le genre des animaux ayant du sang, les poissons ont moins de chaleur naturelle que les autres. — Et cette avivation du feu par l'air est la

raison pour laquelle les animaux qui sont sans sang et les poissons étant sans chaleur ne sont pas des animaux respirants, comme on l'a dit plus haut.

142. Définition de la voix. — *f*) D'après ce qui précède, il définit en manière de conclusion la voix. Et à ce sujet premièrement, il pose la définition de la voix. Deuxièmement, il la manifeste. D'abord, il dit en effet que certes la voix est le son d'un animé, son venant de cette partie de l'organisme par laquelle se respire l'air ; étant donné que tout son est dû à quelque percussion d'air, il suit que la voix est une percussion dont le percutant est un courant d'air respiré et dont le percuté est constitué par une partie de la trachée-artère, laquelle percussion est commandée par l'appétit psychologique dont le siège est cet organisme, à savoir qu'il siège principalement dans le cœur. Quoique l'âme siège dans tout le corps, en tant qu'elle est la forme du corps et le constituant animal, cependant sa faculté motrice est principalement dans le cœur. Cette définition est formulée à l'aide de la mention de cause : en effet on n'y dit pas que la voix est une percussion mais on dit : « La voix est le son causé par la percussion ».

g) Aristote manifeste la susdite définition. Et d'abord en ce qui concerne ce qu'il avait dit ceci : « la percussion vocale est opérée par l'âme ». Deuxièmement, en ce qu'il avait dit ceci : « La voix est une percussion ayant pour percutant l'air respiré venant s'écraser contre les cordes vocales de la trachée-artère ».

Dans la définition de la voix, en effet, il avait fait mention de trois choses : 1° d'un percutant, à savoir l'âme ; 2° d'un percuté, à savoir l'air respiré ; 3° la trachée contre laquelle se fait le martelage de l'air percuté. — Or ce troisième élément de sa définition a déjà été expliqué plus haut. Il restait donc à expliquer les deux autres. Et il dit tout d'abord que, comme on l'a énoncé tantôt, tout son d'animal n'est pas voix. Il arrive que certains mouvements de la

langue se font entendre comme sonores sans pour cela être de la voix. C'est ainsi que les tousseurs en éternuant ne sont pas auteurs d'une émission de voix. Il faut en effet pour qu'il y ait voix que l'agent qui frappe l'air soit 1° l'âme, c'est-à-dire quelque animé ; 2° avec une certaine imagination dans l'intention de signifier quelque sentiment expressif. Il faut en effet que la voix soit un certain son significatif. Cette signification pouvant être due soit à la nature du signifiant soit à une valeur conventionnelle de signifiant qui lui est attribuée arbitrairement ou artificiellement. Et c'est pour exprimer cette nécessité d'une signification d'émotion expressive qu'on a dit que la voix vient de l'âme. Les opérations caractérisant l'animal sont en effet celles que guident les imaginations.

Et ainsi il devient manifeste que la voix n'est pas une percussion d'air respiré comme il arrive dans la toux. Mais ce à quoi principalement est attribuée la cause de la génération de la voix c'est l'âme, qui utilise cet air, c'est-à-dire l'air respiré, et en frappe l'air qui est dans les cordes vocales contre la trachée-artère elle-même. L'agent principal dans la formation de la voix n'est pas l'air, mais c'est l'âme qui utilise l'air comme instrument pour former la voix.

h) Il explique une autre partie de la définition, à savoir que la voix est percussion d'air respiré et il dit que la preuve de cette assertion est double. La première c'est que l'animal ne peut émettre une voix ni en aspirant de l'air ni en en expirant. Mais quand il resserre la glotte de phonation en tendant les cordes vocules, en resserrant alors la section de la trachée par la tension des muscles des cordes vocales, l'air ainsi acquérant une grande vitesse par l'effet de cette diminution de section de la veine aérienne acquiert la vitesse nécessaire pour percuter avec rapidité l'air existant dans la trachée et ainsi se forme la motion constitutive de la voix. La seconde démonstration est que les poissons n'ont pas de voix. Ils n'ont en effet aucune corde vocale ni resserrement pour gutturer des sons, ils n'ont pas de tels

organes parce qu'ils n'aspirent pas l'air en manière de respiration et ne l'expulsent pas par expiration. Mais les hommes qui disent que les poissons respirent, se trompent. Quant à préciser pourquoi les poissons ne respirent pas, c'est là matière à une autre science que la psychologie. C'est en effet une question qui relève de la science dans laquelle sont étudiées les particularités et non par les généralités des animaux.

LEÇON DIX-NEUVIÈME

143. Théorie de la senteur ou du parfum. — *a*) Après qu'Aristote a donné une théorie du visible et de l'audible, maintenant il donne en troisième lieu la théorie de l'odorable. — Et cette théorie se partage en deux parties. Dans la première il donnne une théorie de l'odorable en soi ou comme tel. Dans la seconde, il donne sa théorie de l'odorable selon que cet excitant immute le sens de l'olfaction. Au sujet du premier point, il fait deux choses : il détermine sa théorie de l'odorable considéré en soi comme tel. Dans la seconde, il donne une théorie du non-odorable en tant qu'il est perçu par l'odorat. Au sujet du premier point, il fait deux choses. Premièrement, il montre combien il est difficile de formuler la théorie de l'odorable. Secondement, il montre comment on acquiert la connaissance des odorables. Et d'abord il enseigne que la même facilité qu'on a eue pour formuler une théorie des sensibles déjà étudiés ci-dessus, à savoir du son et du visible, ne se retrouve pas ici pour donner la théorie de l'odorable et de l'odorant ou odoriférant, c'est-à-dire de l'odeur. La raison de cette difficulté plus grande de cet excitant olfactif, c'est que nous n'avons pas connaissance d'une définition de l'odorable, tandis que nous connaissons une définition de l'excitant sonore et de l'excitant visible,

soit lumière soit coloré du genre lumière. Et Aristote explique qu'une définition de l'odorable nous fait défaut. C'est, dit-il, parce que nous avons un sens de l'odorat très peu développé : en effet, ce sens chez l'homme ne peut ni avec certitude ni avec perspicacité connaître son objet. Mais notre olfaction est plus mauvaise que celle de maints animaux. Et la raison de cette infériorité humaine, c'est que l'organe du sens doit être proportionné à son sensible ; tout juste parce que l'odorable est dû à un échauffement des pondérables, il faut que le bon organe de l'odorat soit celui qui est un champ étendu disposé pour subir l'emprise que l'échauffement du pondérable produit. L'homme ne peut dès lors avoir un bon odorat puisque l'espace laissé entre le cerveau et la narine extérieure est très exigu. Il n'a donc et ne peut avoir le champ étendu d'odorat qu'il lui faudrait pour bien percevoir l'odeur. Cette exiguité du sens d'olfaction tient au développement que prend chez l'homme le cerveau.

Comme le fait remarquer Aristote au livre des animaux, l'homme proportionnellement à sa taille est l'animal qui a le cerveau le mieux fourni. Le cerveau est incapable de subir l'excitant olfactif, car de sa nature étant extrêmement compact et en masse très dense et froid, il ne peut être en puissance de subir les immutations olfactives. Ainsi considérée en soi la constitution de l'organe odorant fait chez l'homme obstacle à ce qu'un bon fonctionnement de l'odorat soit possible. De là vient que l'homme a un odorat lamentable et il ne sent guère que les très gros excitants odorables et seulement en tant que ces quantités considérables d'odorables constituent un charme ou une répugnance. Et ce fait de ne pouvoir apprécier que l'agrément ou la déplaisance de l'odorable sans pouvoir le juger en soi indépendamment de son appétibilité constitue une infériorité de ce sens chez l'homme comparé aux sens de la vue et de l'ouïe, lesquels jugent des visibles et des audibles indépendamment de leur appétibilité. Et ce n'est pas apprécier avec certitude son

objet que de n'apprécier l'odorable que comme parfum attirant ou puanteur répugnante. Dès lors on comprendra que le genre humain se trouve pour percevoir les odeurs dans la condition où certains animaux se trouvent pour percevoir les couleurs, étant donné que leurs yeux sont épaissis comme ceux de la grenouille et de certains poissons. — Ces mauvais yeux à cause du mauvais conditionnement de leur organe visuel ne perçoivent que les excitants colorés très intenses ou extrêmement colorés, et seulement en tant que cette excitation visuelle, à raison de son extrême intensité, suscite en eux une passion appétitive soit de répulsion soit d'attrait.

144. Théorie des espèces d'odorables. — *b*) Aristote explique comment nous pouvons différencier plusieurs espèces d'odeurs. Et à ce propos, il fait deux choses. Premièrement, il montre que les différentes odeurs se classent pour nous par comparaison aux classes de saveurs. Secondement, il explique comment la classe des saveurs sert à classer les odorables. Il enseigne d'abord que chez l'homme l'olfaction est un sens qui semble se pouvoir ramener en quelque sorte au sens du goût, et se rapporter à ce sens gustatif. Et dès lors les espèces de saveurs ou de gourmes des gourmands ou gourmets, c'est-à-dire de dissolutions salivaires des saveurs déterminent les espèces de fumets odorables. Car tout ce qui est mal connu se fait connaissable par ses rapports avec un connu mieux évident. Dès lors, puisque les espèces de saveurs nous sont mieux connues ; et puisque ces espèces de saveurs bien manifestes ont des affinités avec les espèces sapides qui nous sont mal connues, nous en arrivons à connaître les espèces odorables grâce à la comparaison que nous faisons avec les espèces sapides bien connues auxquelles les espèces odorables ressemblent et qu'elles évoquent. Si les espèces de qualités sapides sont si parfaitement connues par l'homme, c'est que l'homme a un sens du goût plus affiné

que le goût des autres animaux. Et cette supériorité du goût humain comparé aux goûts non humains est due à ce que le goûter est une espèce de toucher tactile, et le toucher humain est le plus certain des touchers animaux, bien que pour les autres sens l'homme soit maintes fois moins bien loti que les autres animaux. Il y a de fait des animaux bruts qui sont meilleurs voyants que l'homme, d'autres qui mieux que l'homme entendent et maints qui flairent plus parfaitement les odeurs que l'homme. De là suit que l'homme ayant le toucher le plus fin qui soit, il en résulte qu'il est le plus prudent dépassant tous les autres animaux en habileté de conseil. C'est aussi pourquoi dans le genre humain, à ne comparer que des hommes entre eux d'après ce que vaut leur toucher, nous disons que les gens de tact sont bien doués comme gens habiles, et que les gens sans tact affiné sont des maladroits. Et pour discriminer les adroits des maladroits parmi les hommes nous n'avons égard qu'aux seules données du sens du tact. Les hommes en effet à l'épiderme épais sont ceux qui en conséquence ont une mentalité inférieure, à cause de leur mauvais toucher. Les sujets au contraire qui ont l'épiderme délicat et qui ont en conséquence un sens du tact bien conditionné sont les sujets qui ont les aptitudes mentales. De là suit aussi que les animaux non humains ont un toucher inférieur à celui de l'homme. Mais il semble que la bonne qualité de mentalité corresponde plutôt à la bonté du sens de la vue plutôt qu'à la bonne condition du sens tactile, puisque le sens visuel est plus spirituel que les autres sens, et que le sens visuel permet de classer beaucoup plus d'espèces de sensibles que les autres sens. Mais pour réfuter cette apparence il faut répondre que deux raisons militent pour faire conclure que le tact emporte la valeur de la mentalité. La première de ces raisons c'est que le tact est le fondement de tous les autres sens. Il est d'observation en effet que l'organe du tact est répandu par tout le corps, et que l'organe de tout autre sens est aussi organe de toucher, et

ce qui suffit pour qu'un corps soit doué de sensation c'est le pouvoir d'exercer le toucher tactile. Et dès lors par le fait même que quelqu'un a un meilleur toucher, il a par là même un meilleur pouvoir sensitif et ce meilleur pouvoir sensitif entraîne un meilleur pouvoir mental, car la bonne condition du pouvoir sentant est la disposition pour un bon pouvoir intellectif. Par le fait même que quelqu'un a une meilleure ouïe ou une meilleure vision, il n'a pas pour cela une meilleure puissance sensitive absolument et simplement parlant. Mais c'est seulement relativement qu'il a une meilleure sensitivité, c'est-à-dire au seul point de vue des sensibles d'un seul sens spécial sans pour cela être d'une meilleure sensibilité absolue. Le second argument c'est que la bonté du tact est une conséquence de l'heureux tempérament ou moyenne également éloignée des deux coefficients extrêmes opposés des qualités tangibles. En effet, puisque l'organe du tact devait avoir une température et un degré de cohésion entre ses points ou de dureté, il ne peut être exempt de ces deux qualités tangibles que sont la température et la cohésion ou dureté. Ainsi c'est cette valeur moyenne du coefficient de température et de cohésion qu'on exprime en disant que l'organe est constitué d'éléments.

Il faut que la moyenne soit en puissance des deux extrêmes respectivement 1° de l'extrême supérieur en tant que la moyenne peut croître, et 2° de l'extrême inférieur en tant qu'elle peut décroître. La puissance de la moyenne ne se caractérise que par ce qu'elle est intermédiaire entre les deux extrêmes opposés. Donc le tact étant nécessairement en valeur moyenne 1° de température et 2° de solidité est nécessairement un organe sensoriel parfait en tant qu'il est en puissance nécessairement et que l'essentiel d'un organe sensoriel c'est d'être en puissance des immutations que lui imposeront les sensibles. Mais la conséquence de la condition heureusement tempérée du corps c'est que l'âme en prend une condition optimale. En effet, toute forme est proportionnée à la matière dont elle est la forme. De là suit que

ceux-là qui sont doués d'un tact excellent en conséquence sont gratifiés d'une âme plus parfaite, et d'une faculté mentale plus affinée et plus pénétrante. Enfin on pose la question de savoir pourquoi on emprunte au sens du goûter les appellations qualifiant les espèces de sensibles odorables. — Ne devrait-on pas plutôt emprunter au sens du toucher les appellations désignant les classes de sensibles odorables ! En effet, vu la certitude la plus parfaite assurée au sens du toucher, il semblerait préférable d'emprunter au tact les désignations d'odorables. La réponse à cette objection consiste à dire qu'il est commun à la saveur et à l'odeur de nécessiter une solution du sensible dans un milieu tangible déterminé. En effet, aucune substance n'est sapide si elle n'est en solution aqueuse et aucune substance n'est odorable si elle ne se diffuse en solution aérienne ou gazeuse. Dès lors, il faut, pour constituer 1° le sensible du goûter, 2° celui de l'odorat, une certaine moyenne des qualités tangibles appelées éléments ou qualités élémentaires. C'est pourquoi les espèces d'odorables sont mieux exprimées par les espèces de sapides que par les espèces de qualités tangibles. — En effet, les qualités tangibles sont les tangibles extrêmes (la terre ou plus dense) et les qualités sapides et odorables sont les qualités tangibles moyennes (l'eau et l'air ou moins denses).

145. Comment les espèces de sapides correspondent aux odorables. — *c*) Aristote montre comment les espèces de l'odeur correspondent aux espèces de la saveur. Et il dit : de même qu'il y a une saveur douce et une saveur amère, de même il y a aussi des odeurs douces et d'autres qui sont amères. Les douces sont les parfums qui charment, les amères sont les puanteurs qui répugnent. Mais il faut savoir que certaines substances qui ont une saveur douce ont aussi une odeur douce. D'autres substances, par contre, tout en ayant une douce saveur ont une puanteur ou, au contraire, telle substance autre ayant une saveur

amère a une senteur odorable agréable. Enfin une quatrième substance étant aussi amère au goût est douce à odorer. — La raison de cette indépendance du doux goûter et du doux odorer, c'est que la saveur est une dissolution liquide déjà commençant à se faire digérer, tandis que l'odorable c'est au loin une certaine solution gazeuse. Elle provoque une certaine réaction de l'organe qui s'y accommode. Il peut se faire accidentellement que l'excitant unique de ces deux sens, à savoir la substance qui a fourni la solution gazeuse à l'odorat et la solution plus dense aqueuse à la langue, soit une substance qui est de nature à constituer tout juste la solution aqueuse moyenne et la solution aérienne moyenne, et à raison de cette heureuse normalité qui est optimale pour les deux sens, la substance sera douce à la langue et douce aux narines. Mais que, par contre, la proportion moyenne, c'est-à-dire heureuse, ou due et exigée pour le plaisir organique, soit atteinte pour l'un des deux sens sans être atteinte pour l'autre, l'un des deux sens goûtera un charme et l'autre une amertume ou un déplaisir. Et de même que nous avons dit que les mots « doux et amer » sont les deux qualités opposites sapides qu'on transporte dans le vocabulaire des désignations pour la classification des qualités odorables, de même voici les appellations qui se peuvent transporter de la saveur à l'odeur : « Acide et basique ou potassique, autrement dit astringente »; une autre de ces distinctions c'est celle du piquant et du graisseux ou corps onctueux et balsamique. Mais bien que dans tous les cas l'agréable sapide ne se rencontre pas toujours avec l'agréable odorable, comme je l'ai dit, à raison de ce que les odeurs ne sont pas très sensibles, mais sont moins manifestes et moins caractérisées que les saveurs, c'est d'après la similitude des substances sapides et goûtables que les odorables ont reçu leur appellation, car dans la pluralité ou généralité des cas, la saveur agréable entraîne l'odeur agréable.

Le doux goûter et le doux odorer sont le fait d'une même

substance ; en effet, le baumier et le miel sont à la fois doux aux odeurs des narines et à la saveur de la langue. — Mais les saveurs et les odeurs âcres appartiennent au thym et aux substances de son genre. Et il y a pareille association normale de saveur et de parfum pour les différentes qualités odorables.

146. Comment se perçoivent les non-odorables. — *d*) Aristote montre comment les non-odorables sont perçus par l'odorat, et il enseigne ceci : De même que l'ouïe a en propre de se prononcer sur l'audible et sur le non-audible comme tels, comme aussi l'œil sur le visible et le non-visible comme tels, étant donné que la même puissance cognitive est cognitive des deux qualités contraires, et étant donné que la privation n'est connue que par l'ayance ou non-privation, c'est-à-dire par l'habitude, de même le sens de l'olfaction est appréciateur à la fois de l'odorable et du non-odorable. Mais les mots « non-odorables » s'entendent dans deux sens. C'est ou bien ce qui à aucun égard ne peut avoir de l'odeur, et tel est le cas des corps simples, ou bien c'est ce qui a peu d'odeur ou une mauvaise odeur. Et ces deux acceptions se trouvent aussi reçues pour le sens du goûter. D'une part, les corps simples ne peuvent absolument pas être savoureux et les corps relativement insipides sont ceux qui ont peu de saveur ou une saveur défectueuse.

LEÇON VINGTIÈME

147. De l'immutation de l'organe par l'odorable. — *a*) Après qu'Aristote a donné la théorie de l'odorable, il donne ici la théorie de l'immutation de l'odorat par l'odorable. Et cela d'abord en ce qui concerne l'immutation du milieu par l'odorable, puis en ce qui a trait à l'immutation de l'organe par le milieu transmettant

l'odorable. Premièrement, il indique deux choses quant à l'immutation du milieu. Premièrement, il fait connaître ce qui est le milieu de l'organe de l'odorat. Deuxièmement, il soulève certaines questions au sujet de la théorie du milieu. Et il dit d'abord que le sens de l'olfaction est immuté par l'odorable grâce à l'intermédiaire du milieu, à savoir par l'air ou l'eau. Et il apparaît avec évidence que l'air est milieu de la transmission olfactive puisque nous sentons par l'air les odorables, mais de cette évidence résulte que c'est seulement pour l'eau que nous avons à démontrer que tout milieu fluide peut convenir pour transmettre jusqu'à l'organe olfactif les odorables.

Et cette aptitude qu'a l'eau de servir de transmetteur du parfum, Aristote l'établit par le fait des animaux aquatiques. Ils sentent par le fluide; et parmi ces animaux nous comprenons aussi bien ceux qui sont sans sang que ceux qui sont doués de sang à l'égal des animaux qui vivent dans l'air. Et que ces animaux tant aériens qu'aquatiques perçoivent l'odorable c'est ce qu'établit le fait qu'on les voit accourir de bien loin pour chercher leur nourriture : l'odorat la leur révèle. Rien ne la leur ferait supposer à distance si l'odeur ne venait les attirer à travers la distance qui les sépare de leur proie. C'est ce qu'on observe au sujet des vautours. Ceux-ci passent pour venir s'assembler à une charogne où ils se réunissent attirés de distances de plusieurs journées à la ronde par le fumet cadavérique des chairs faisandées. On ne voit pas bien comment celles-ci peuvent se dissoudre dans des espaces aussi considérables que ces sphères dont le corps décomposé est le centre, le rayon étant égal à un chemin de plusieurs jours de voyage. En effet, cette difficulté naît de certaines théories qui établissent en thèse que tous les sens spéciaux se réalisent par le sens du toucher tactile. Les théoriciens soutenaient en effet que le sens doit palper au contact le sensible pour qu'il y ait sensation. Mais ils faisaient cependant exception pour les sens de la vision en disant que ce qui est vrai des

autres sens n'est pas vrai de l'œil. Ils enseignaient en effet que de l'œil partaient des lignes de regard qui allaient s'appuyer sur les chose vues, et ils disaient que du contact de ces lignes visuelles venant reposer sur l'objet vu, naissait la vision du visible ainsi touché. Mais au contraire, dans les sens autres que la vision, ils disaient que c'était le sensible qui venait toucher le sens et non pas le sens qui se mettait en contact avec l'objet. — Et c'est bien en effet un contact actif que le sensible vient effectuer sur le sens qu'on observe dans le goûter et le toucher. Car le tangible et le goûtable semblent se faire sentir par un contact. Et dans l'audition on aperçoit de même un pareil contact. En effet, l'air en mouvement local s'étend jusqu'à l'organe de l'audition. Ils tenaient en effet pour certaine cette thèse : du corps odorant est émise une certaine évaporation en fumet, et c'est cette évaporation qui est la chose odorante; et c'est elle qui s'étend jusqu'à l'organe olfactif. La cause de cette distinction des théoréticiens c'est que manifestement les anciens ne reconnaissaient rien ni en théorie ni en pratique au sujet de l'immutation non pondérable ou spirituelle du milieu ; ils se bornaient à l'immutation physique ou corporelle du milieu pondérable. Dans les autres sens il se révèle une immutation pondérable du milieu. Au contraire, dans la vision le milieu ne subit aucune mutation pondérable. Il est d'observation en effet que les sons et les odeurs sont portés par les courants d'air adductifs ou vents favorables ou bien contrariés par les mêmes courants opposés ou vents debout. — Mais ces courants sont sans effets favorisants ou défavorisants sur les couleurs. Il est aussi d'observation courante que les différentes espèces de colorations contraires sont véhiculées jusqu'à l'œil à travers la même portion de l'air, de telle façon par exemple qu'un sens visuel voyant du noir et un autre sens visuel voyant du blanc, ces deux opérations visuelles utilisent pour milieu le même point de l'air, ce point unique transmettant au même instant du blanc à un des observateurs et du noir à l'autre observateur.

Or, cette double transmission exercée par un même point de l'air au même moment est impossible pour l'olfaction ; car même dans le même point du milieu il est impossible que deux immutations différentes coexistent. En effet, on constate que dans un même point de l'espace, même s'il sert seulement de milieu transmettant, on ne peut admettre deux odorables à la fois, ces deux immutations se contrariant. Et dès lors, faute de percevoir de la part du visible une mutation du pondérable dans le milieu qui est interposé entre le visible et le voyant, ces théoriciens ont posé en thèse cet énoncé de proposition : « l'œil se prolonge jusqu'à la chose vue ». Mais, par contre, étant donné qu'ils percevaient l'immutation dont est immuté le milieu des autres sens, ils croyaient une opinion d'après laquelle c'est au contraire le sensible qui se prolonge jusqu'à l'organe sentant. Mais il est évident que cette prolongation de la substance sensible jusqu'à l'organe olfactif est inadmissible. En effet, étant donné que la distance à laquelle la puanteur d'un cadavre attire les vautours s'élève à cinq cent mille pas et davantage, il serait impossible que quelques particules pondérables s'échappant du cadavre par évaporation cheminent et se répandent à travers cette distance de propagation, surtout que la propagation a lieu dans tous les rayons de la sphère qui a le cadavre pour centre en supposant qu'aucun obstacle ne se rencontre le long de chaque rayon pour empêcher la propagation le long de ce rayon. La matière pondérable du cadavre tout entier ne suffirait pas pour qu'une telle sphère soit pourvue en tous ses points d'un peu de la charogne. En effet, il est de fait qu'il y a une limite de divisibilité de la matière pondérable.

Aucun corps pondérable ne peut atteindre un degré de divisibilité plus grand que cette limite de division. Cette division extrême ou poussée au maximum est celle du feu, appelant feu le corps qui a la moindre densité. Il en est ~~surtout ainsi étant donné que le poids du cadavre ne semble~~ pas diminué notablement après qu'il a fourni de puanteur

cette sphère de rayon formidable. Et en conséquence notre théorie répond à la difficulté en disant que l'évaporation d'une partie pondérable peut bien se faire dans la charogne, cependant ce n'est pas cette substance pondérable ainsi évaporée qui va de la charogne à l'organe qui l'odore, mais une immutation impondérable ou spirituelle qui se fait au delà de la région où peut atteindre l'évaporation pondérable. Il est à comprendre que l'immutation spirituelle soit plutôt le fait du visible que des autres sensibles. En effet, les qualités visibles appartiennent aux corps corruptibles à raison de ce qu'ils ont de commun avec les corps incorruptibles, et ceux-ci étant à la limite de l'espace, la lumière ne peut être qu'un mouvement transversal. Le mouvement transversal est en effet le seul que puisse exécuter un corps dans ses parties, alors que tout entier il reste dans son situant. Il s'ensuit que les sensibles de la vue ont la noblesse et l'absence de dégradation due à ce que le mouvement local entraîne toujours des déchéances ou abandons d'emplacement. Or ici le mouvement local n'est que partiel, le tout d'un mobile transverse restant immobile, seules les parties de ce mobile oscillent localement et cela dans une direction perpendiculaire à celle de la propagation radiale. Les sensibles des sens autres ont la matérialité ou les dégradations d'inertie de tout ce qui est mû longitudinalement, c'est-à-dire dans le sens de la propagation.

148. Difficultés au sujet de l'immutation olfactive. — *b*) Aristote soulève une difficulté au sujet de la théorie précédente. Et d'abord il expose une des deux solutions possibles ; deuxièmement, l'autre. Enfin il les concilie en une synthèse ou théorie véritable.

Il dit donc d'abord que, puisque les animaux aquatiques sont doués aussi du sens de l'odorat et l'exercent par l'eau, on peut se demander si oui ou non tous les animaux sont ~~doués d'un sens pareil de l'odorat et si tous ont le même~~ mode d'exercer ce sens. Et il semble que non, car l'homme

exerce son odorat quand il inspire de l'air par la respiration qui fait entrer en lui du fluide gazeux ambiant qui pénètre dans ses poumons. Dès lors quand l'homme cesse d'attirer en lui de l'air, mais qu'il expire de l'air, ou cesse de respirer, il cesse aussi de sentir, que l'odorable soit près ou loin. Que si on pose l'odorable à l'intérieur du nez et que le sensible soit mis en contact immédiat avec l'organe sentant, celui-ci est rendu insensible par cette immédiateté. Cette nécessité d'un milieu est un fait commun à tous les autres sensibles, et aux autres animaux, c'est-à-dire aux privés de respiration et aux aquatiques notamment. Mais que l'odeur cesse d'être perceptible dès qu'on cesse de respirer c'est là un fait propre aux hommes. Et cela se peut expérimenter comme on voudra. Dès lors puisque les animaux non doués de sang sont privés de respiration, il semble que ces animaux non respirants ont un sens différent du sens olfactif, et, dès lors, des sens autres que ceux de l'homme.

c) Aristote expose l'opinion contraire et il la prouve par deux arguments. Le premier c'est que ce qui fait distinguer plusieurs sens, c'est qu'il y a plusieurs espèces de sensibles. De là suit que, puisque le sens olfactif se définit : « Le sens qui est perceptif de l'odorable », c'est-à-dire du puant et du parfumant, et que l'homme a de commun avec les animaux non respirants de percevoir le mal odorant et le bon odorant, il en résulte que l'homme a le même sens olfactif qu'ont les animaux non respirants. La seconde argumentation est celle-ci : « Les destructeurs d'un même sens lui sont tous propres ». En effet, l'oreille n'est lésée en rien par les couleurs, et la vue n'est pas offusquée par les sons. Mais les sens olfactifs des animaux non respirants sont manifestement excités à l'extrême par les mêmes odeurs extrêmement fortes qui portent au paroxysme jusqu'à l'affoler le sens olfactif humain. C'est notamment le cas du philtre qui est préparé par décoction de suc d'herbe et de soufre et autres substances du genre des sulfures. Donc, bien que ne respi-

rant pas, les animaux qui sentent sans respirer les odeurs ont le même sens olfactif qu'a l'homme.

d) Aristote dissipe la difficulté ; car cette différence des olfactants due à ce que les uns respirent et que les autres ne respirent pas, tient non à la diversité des sens olfactifs mais à la diverse disposition de l'organe. L'organe en effet de l'olfaction dans l'homme diffère des organes des autres animaux comme les yeux des hommes diffèrent des yeux durs de certains animaux. En effet les yeux des hommes ont un certain voile ou, ce qui est la même chose, une couverture pour les dérober, et c'est ce qu'on nomme les paupières. Il s'ensuit que l'homme ne peut voir que moyennant un certain mouvement local qui soulève les paupières. Et un tel mouvement de paupières ne se produit pas chez les animaux à yeux durs, mais ces animaux voient aussitôt ce dont les déterminations se produisent dans le milieu diaphane. De même aussi dans les animaux non respirants l'organe de l'odorat est sans couverture. Mais dans les animaux respirants il se fait que l'organe olfactif a un certain couverclage qu'il faut écarter pour ouvrir l'organe au sensible, et c'est l'inspiration de l'air aspiré qui vient réaliser cette ouverture du sens en dilatant tout larges les canaux que l'odorable doit immuter pour être perceptible. Et par là on explique que les animaux respirants ne peuvent éprouver aucune olfaction quand ils plongent dans l'eau leur organe olfactif, car il faut que, pour éprouver une olfaction, ils éprouvent une immutation que leur causerait l'air qu'ils respirent ; or, dans l'eau, on ne peut respirer.

149. De l'instrument d'olfaction. — *e*) Aristote donne la théorie de l'instrument d'olfaction et il dit que l'odeur a pour sujet le solide ou pondérable, comme le savoureux n'est tel que dans la dissolution salivaire liquide. Or l'organe de l'olfaction doit être en puissance de l'immutation que lui fera subir le pondérable et l'odorant par l'immutation impondérable du milieu. (La différence entre

la lumière et l'odorable c'est que l'immutation de tous deux dans le milieu étant impondérable et capable de causer une immutation pondérable dans l'organe, l'un, l'odorable, est pondérable, l'autre, le visible, est impondérable); et ainsi, comme l'organe de l'olfaction est un pondérable qui est en puissance de subir de la part du milieu impondérable une immutation pondérable, tout juste de même l'organe visuel est un pondérable en puissance de subir de la part du milieu impondérable une immutation pondérable.

LEÇON VINGT ET UNIÈME

150. Théorie des saveurs en général. — *a*) Après qu'Aristote a donné la théorie du visible et de l'audible ainsi que de l'olfactible, ici en quatrième lieu, il donne la théorie du goûtable, et il la partage en deux. Dans la première partie, il traite du goûtable en général ; dans la seconde, des espèces de goûtables, c'est-à-dire des saveurs. Dans la première question, il en subdivise trois autres. Premièrement, il examine si le goûtable est perçu par l'intermédiaire d'un milieu. Deuxièmement, il montre quelle chose est perçue par le goût, car le sapide et l'insipide sont tous deux perçus par le goût. Troisièmement, il montre comment doit être conditionné l'organe du sens du goût.

Ces trois points ont été examinés plus haut par Aristote pour les autres sens, car il a pour eux étudié en effet 1° le milieu dans lequel se propage la sensation ; 2° l'objet ou sensible qui est perçu par le sens ; 3° l'organe du sens.

Il est, comme nous le verrons, indispensable pour le sens du goûter d'examiner ces trois questions. Au sujet de la première, il fait trois choses. Premièrement, il montre que le goûtable n'est pas propagé par un milieu non organique. Deuxièmement, il rétorque une certaine objection. Troisièmement, il montre ce qui est requis pour que le

goûtable soit perçu. Il dit donc d'abord que le goûtable est un certain tangible, c'est-à-dire quelque chose qui est perçu par le toucher. Et étant sensible perçu par le toucher, c'est cette sensibilité par le toucher qui fait obstacle à ce que le goûtable soit perçu par un milieu étranger au corps sentant. Et il appelle corps étranger au corps sentant un milieu qui serait distinct du corps de l'animal sentant.

En effet, les sensibles, dont nous venons de faire mention, sont les sensibles acoustique, olfactif et visible ; ils sont perçus par l'air ou par l'eau et ces deux éléments sont le milieu interposé entre l'organe et le sensible : ces milieus ne sont certes pas partie intégrante de l'animal sentant. Mais le toucher est un sens qui ne sent pas son objet à travers un milieu étranger. Au contact, en effet, le toucher perçoit à travers un milieu qui est incorporé au corps de l'animal sentant, car la chair de l'animal, comme on le verra ci-après, est le milieu dans le sens du tact. Et de même, puisque le goût est un certain tact, et étant donné que le goûtable est un certain tangible, on ne perçoit pas le goûtable par un milieu étranger. Pour montrer que le goûtable est un certain tangible, il recourt à un fait, à savoir au fait que le sapide qui est le goûtables est la qualité d'une dissolution liquide et que le liquide est le substantif dont l'adjectif qualificatif propre est le sapide. — Or le liquide est un certain tangible. Dès lors, il est rendu évident que le goûtable est une espèce de tangible. Mais il paraît bon d'objecter que si le goût est une espèce de toucher, il semble en découler que le goût ne doit pas être regardé comme un sens à l'égal du tact, et ne peut être mis sur la même ligne ni considéré comme sens au même titre que le tact. En effet, aucun sens spécial ne peut être mentionné quand on fait l'énumération des sens spéciaux ; si donc le sens du goût est tact spécial, il ne peut être énuméré comme formant un genre de puissances psychologiques au même titre que le tact. Il en résulterait que faute d'énumérer le goûter, et vu la nécessité de le considérer comme compris

dans le genre des sens qui constituent le toucher, il n'y aurait que quatre sens et non pas cinq. Mais pour répondre à cette objection, observons que le goût et le toucher se peuvent considérer doublement. D'une façon, on les peut considérer quant au mode de sentir, et ainsi le goût est un certain toucher ; car en sentant leur objet le toucher et le goût ne le sentent qu'au contact. — D'une autre façon, on peut considérer ces deux sens en les étudiant au point de vue de l'objet de l'acte de ces facultés. Or, à ce dernier point de vue, on doit dire que ce que l'objet du toucher est à l'objet du goûter la faculté du toucher l'est par rapport à celle du goût : les facultés sont entre elles comme sont entre eux les objets de leurs actes. Or il est d'expérience que le sapide qui est l'objet du goûter n'est pas une des qualités des corps simples dont se constitue le corps des animaux. Or, le propre du sens du toucher est de percevoir les qualités qu'ont les corps comme corps. Mais le sapide est une spécialisation de l'humide, et l'humide est des qualités constitutives des corps ou des qualités tangibles. Le sapide a donc dans le tangible sa cause comme l'espèce a sa cause matérielle dans le genre. Le sapide a dès lors dans le tangible humide son fondement comme la qualité a son sujet dans le substantif que qualifie l'adjectif. — De là résulte que de toute évidence le goût est un autre sens que le sens du tact. Mais il demeure absolument vrai que le goût a d'une certaine façon son support ou fondement radical dans le toucher. De là suit qu'on a coutume d'établir une distinction de deux significations du mot « goût ». — Il y a une acception du mot « goût » désignant ce sens en tant qu'il est perceptif des saveurs. Il y a une autre acception du mot « goût » désignant au contraire ce sens en tant qu'il est un certain tact, c'est-à-dire qu'il discerne les qualités des assimilables, à savoir qu'il reconnaît comme alimentaire, ce qui est susceptible de nourrir et d'abreuver. Le sens du toucher ayant, comme nous l'avons dit, à reconnaître ce qui en général est constitutif des corps, a donc à reconnaître alors ce qui

peut entrer en particulier comme aliment dans la constitution du corps de l'animal alimenté. Dès lors, d'après cette distinction des deux sens du mot « goût », Aristote dit au troisième livre de l'Ethique, qu'au sujet de la délectation du goût en tant que connaisseur de saveurs, il n'y a pas matière à pratiquer la vertu de tempérance, mais, par contre, il dit qu'il y a lieu d'être tempérant en ce qui concerne le goût considéré comme réglant le choix des aliments qu'on absorbe et leur quantité.

b) Aristote répond à une certaine objection. Il est d'expérience que si un corps savoureux est soluble par l'eau et est en dissolution dans de l'eau, par exemple est miel ou est corps de ce genre sucré, et à supposer que l'observateur soit plongé dans l'eau « *et encore qu'il soit à distance du corps savoureux* », il ne laisse pas que de sentir le savoureux, et ainsi il apparaît que le goût perçoit son objet par l'eau, laquelle est un milieu étranger au corps du sentant. C'est donc pourquoi, désirant réfuter cette objection, il tire de ce qui a précédé des conséquences. Car, puisque le goût ne perçoit pas par milieu étranger, si nous sommes dans l'eau, nous percevrons ce corps doux en ce sens que lui serait en contact avec l'eau et serait, lui, à distance de nous, mais ce ne serait pas une sensation par milieu. — Au contraire, la sensation aurait lieu à raison de ce que la saveur a été communiquée et que le liquide qui nous sépare du sapide est devenu lui-même un liquide savoureux à la façon dont un breuvage est rendu savoureux par la dissolution d'un solide savoureux, telle par exemple une boisson constituée par de l'eau ou du vin est édulcorée par du miel et mise en solution ou tout autre sucrant du même genre. En effet, l'eau elle-même ne se borne pas à transmettre l'excitant, mais devient ici par soi un immutant naturel, alors qu'elle devrait être un immutant artificiel ou violent, c'est-à-dire se bornant à transmettre l'excitant sans en être soi-même devenu excitant ou sensible gustatif. Faute d'être excitant par autre chose, elle est sentie au contact elle-

même par gustation et il n'y a dès lors plus de sensation par milieu ou à distance. Dès lors le goût ne perçoit pas la saveur du corps distant en tant qu'elle est la saveur de ce corps distant, car nul ne reçoit information de la saveur du corps distant que parce que, connaissant la saveur du breuvage aquatique immuté par ce distant, elle peut en inférer par conjecture ou signe ce que doit être la sapidité du distant. Et la preuve qu'il en est ainsi et que c'est la saveur du milieu et non celle du distant qui est perçue, c'est que la sensation gustative n'est pas excitée intensément dans la mesure où l'organe est de nature à être immuté par le distant. La raison de cette moindre sensation c'est que la saveur est affaiblie par l'admixtion de liquide. Mais tout autrement en est-il de la couleur. En effet, la couleur n'est pas vue à travers un milieu comme le sapide est perçu à travers un milieu, à savoir : il est faux que c'est le coloré qui se dissolve dans le milieu ou que quelque chose de la substance du coloré soit émis par lui et parvienne à se faire recueillir par l'œil comme le veut Démocrite. La vision se fait autrement : elle se fait en effet par immutation spirituelle, c'est-à-dire sans que le visible se dissolve dans le milieu interposé entre l'œil et le visible. D'où il suit que la vue ne perçoit pas la couleur en tant qu'elle est qualité de l'air entre le coloré et l'œil ou qualité de l'eau entre le coloré et l'œil. Mais tout au contraire l'œil perçoit la couleur en tant que qualité du qualifié distant ou coloré, et l'œil perçoit la couleur du coloré dans la mesure où le coloré est coloré, tandis que la langue ne percevait pas le goûtable distant aussi intensement qu'il est goûtable. Si nous voulons comparer le goût et la vue, nous chercherons en vain quelque chose qui dans le sens du goût ait le rôle de milieu que joue le diaphane dans la vue. Mais la comparaison entre les deux sens est possible quand on ne fait pas attention au milieu externe de la vision ; en effet, il y a de part et d'autre sensible. Le visible qu'est le coloré,

est en effet l'objet de la vision tout juste comme est goûtable la saveur, c'est-à-dire l'objet du goût.

c) Aristote explique ce qui est requis du goût, étant donné que le milieu n'est pas indispensable, et il dit que nul sapide ne fait sentir sa saveur ou gourme sans être en dissolution aqueuse. Car de même que la couleur est rendue visible par la lumière, ainsi la saveur est rendue par la dissolution aqueuse un goûtable actuel. Et pour cela il faut ou bien que le goûtable soit actuellement en dissolution aqueuse, tels sont par exemple le vin et toutes les boissons ou liquides, ou bien qu'il soit en puissance de devenir actuellement solution aqueuse. Tel est le cas de ce que nous mangeons. Et afin de pouvoir faire passer à l'acte ces solubles ou solutions en puissance, il faut que nous ayons dans la bouche une salive bien abondante et humectant bien la langue, afin de pouvoir par cette salive hydrater les aliments et ainsi les rendre sapides en acte et pouvoir de fait percevoir leur saveur.

d) Aristote montre ce qui est perçu par le goût ; et il dit qu'il en est du sens de la vision et du sens de l'audition comme du sens de la gustation. La vue en effet connaît le visible et l'invisible comme on l'a exposé ci-dessus. L'invisible en effet est le ténébreux dont juge l'œil, car on appelle ténèbres ce qu'on ne peut voir faute de lumière. Et de même, on appelle invisible ce qui est tellement abondant en lumière qu'il est comme un soleil éblouissant. — Mais le mot « invisible » se dit dans un autre sens du défaut de lumière et dans un autre sens de l'excès de lumière ; car la ténèbre est dite invisible parce qu'elle n'a pas la quantité de lumière qui est la quantité nécessaire pour immuter l'œil, et l'éblouissant est dit l'invisible parce qu'il a une lumière plus grande que celle que tolère l'impressionnabilité de l'œil et qui détruit sa sensibilité. Et aussi le sens de l'ouïe se prononce sur l'ouïssable et sur le non-ouïssable. Le non-ouïssable peut être ou bien le mal ouïssable à raison de ce que le silence se fait par l'excès de l'excitant dépassant

les limites de ce que l'oreille tolère d'excitant, ou bien le non-ouïssable se fait parce que l'excitant est tellement réduit qu'il n'atteint pas à la limite fatale en dessous de laquelle aucun excitant acoustique n'est perceptible. Et il en est ainsi de toutes les acceptions des mots puissances et impuissances ; car « l'impossible » dans tous les cas s'entend ou bien de ce qui n'a pas ce qu'il faut pour qu'une possibilité existe ou bien encore « impossible » se dit de ce qui a à peine ou défectueusement ce qu'il faut pour qu'une possibilité existe. — Par exemple on emploie le mot « impotent » pour désigner deux choses différentes : 1° est « impotent » l'animal qui faute de pieds ne sait absolument pas marcher et n'a pas les moyens de progrédier ; 2° est « impotent » l'animal qui marche péniblement étant boiteux ou faible de stabilité, ses pieds mal assurés vacillant. De même le goût a pour objet et le goûtable et le non-goûtable. Or le non-goûtable peut être dit dans deux sens. C'est ou bien ce qui a peu de saveur ou a une mauvaise saveur ou une saveur tellement violente qu'elle abolit le sens. Et parce que le goûtable est un humide aqueux, et que toute dissolution aquatique est buvable et est le principe qui rend actuelles les saveurs, il semble que le sens du goûter ait pour charge de goûter le potable et le non-potable. C'est en effet le goût qui perçoit l'un et l'autre, potable et non-potable. Mais l'un est perçu comme sensible défectueux et corrupteur du sens, et c'est le non-potable. L'autre au contraire est perçu comme proportionné au sens et favorablement conforme à la nature du sens ; c'est celui-là qui est le potable. — De même en effet que le goûtable est perçu par le goût en tant que le goût est un certain sens différent du tact, de même le potable et le non-potable sont perçus par le goût non en tant que goût mais par le goût agissant en tant que tact ayant de commun avec les autres sens spéciaux de pouvoir fonctionner aussi chacun comme sens tactile, car le potable ou la liquidité est une qualité tangible : elle est donc l'objet discernable et par le toucher

ou toucher général et par le goût qui est un toucher spécial. La fluidité est l'objet de la faculté appelée tact et l'objet de la faculté appelée goût. La fluidité s'apprécie par le tact en tant que fluide, c'est-à-dire formellement ou substantiellement. Au contraire la fluidité est l'objet du goût en tant que la fluidité est accidentellement une fluidité sapide ou qualifiée. Il est donc évident que les délectations que nous avons à boire et à manger, en tant que ce sont des mangeables et des buvables, concernent le goût en tant que le goût est en particulier un des sens gratifiés du toucher et c'est ce que dit le troisième livre des *Ethiques*.

e) Aristote fait voir quelle qualité doit avoir l'organe qui sert d'instrument pour exercer les fonctions gustatives. Et d'abord il expose la véritable doctrine. Puis il l'illustre par une démonstration de fait. Il dit donc d'abord que, puisque deux conditions sont requises pour être goûtable, à savoir 1° être en solution liquide ; 2° être sapide, il est nécessaire que l'organe du goût ne soit pas tel qu'il ne soit pas d'avance dissolution aqueuse, c'est-à-dire avant l'action immutante du sensible sur le sens. Il ne faut pas dès lors que l'organe soit constitué par des substances sapides pour l'organe goûtant. Il ne faut pas non plus que la nature de l'organe goûtant rende impossible qu'il soit le dissolvant aqueux des substances dont il s'agit de goûter le goût. Tout juste de même ce qui est l'organe de la vue est un corps qui est sans couleur par soi, mais étant exempt de l'immutation du colorant, il reçoit du coloré extérieur l'immutation de sa coloration. Et s'il en est ainsi c'est que le goût subit quelque chose du goûtable et cette immutation du goûtable est reçue dans le goût comme tout sensible immutant le sens lui fait recevoir son action et ainsi se fait connaître par lui. Donc, à raison de ce que le goûtable ne peut être goûtable que moyennant d'être présenté à l'état de solution aqueuse, il faut que l'organe du goût en tant ~~que déjà affecté de la saveur soit déjà actuellement irrigué~~ par cette solution aqueuse, et cependant il conserve sa

nature de corps gustatif ou d'organe de dégustation ; il lui faut donc pour cela rester capable de percevoir les saveurs. Et pour pouvoir être affecté par une saveur ultérieure, il doit être capable d'être dissolvant de ce sapide ultérieur et ne pas l'avoir déjà en dissolution humide.

f) Aristote confirme par l'expérience ce qu'il a avancé. Et il avance que la preuve de son dire c'est que la langue qui se trouve en dessiccation ne peut pas goûter faute de pouvoir dissoudre les sapides et les rendre solution aqueuse. Elle ne peut pas non plus sentir les saveurs quand elle est noyée d'une solution aqueuse tellement abondante que cette solution empêche la survenance de toute autre. Alors la solution aqueuse du sapide précédent est tellement dominante par son excitation actuelle qu'elle oblitère le sens pour toute excitation qui se présente. Tel est le cas d'un dégustateur qui vient de déguster un sapide tellement savoureux que mettant sur la langue une autre substance, ce nouveau corps reste ingoûtable, car la sensation de la précédente dissolution aqueuse occupe encore en l'accaparant l'organe gustatif. Et de même, s'agit-il de malades, c'est-à-dire de fiévreux, tout leur semble amer parce que ce qu'ils perçoivent seulement et avant tout c'est la solution amère, qui enduit la langue en la noyant de la solution du suc gastrique dû à la fièvre ; or ce suc est de saveur amère.

151. Des espèces de saveurs. — *g*) Aristote donne la théorie des espèces de saveurs et il dit que de même qu'en considérant les couleurs en faisant abstraction de ce qui les qualifie elles se réduisent à une moyenne entre un extrême blanc et un extrême noir.

De même dans les saveurs, si nous les classifions en faisant abstraction de ce qui les distingue en particulier, elles se réduisent à une moyenne entre un extrême attirant et un extrême opposé ou repoussant : l'un est appelé amer ou répugnant, l'autre, doux ou appétissant. Les espèces de

saveurs qui distinguent immédiatement ces deux qualités simples extrêmes sont les qualités non communes ou particulières. Les premières sont le gras des saveurs huilées ou huiles de sapidité. C'est la saveur particulière qui est le plus immédiatement douce, car l'huile sapide est ce qui excite le plus parfaitement le goût, et l'onctueux sapide est tout ce qui est de plus plaisant au goût. De même le sel s'oppose au gras, car le gras est susceptible de servir d'aliment tandis que le sel n'est pas susceptible de nourrir ; par conséquent le salé sera l'opposite de l'huileux et sera donc le premier sapide spécial qui particularise le sapide général appelé sapidité de l'incomestible ou amer. Entre ces quatre sapidités extrêmes sont les trois moyennes : ce sont celles qui ne s'opposent pas comme le désirable s'oppose au répugnant.

Ces trois moyennes sont : 1° l'acide ; 2° l'astringent et 3° le piquant ou fermenté. Or, à ces sept sapidités toutes les autres semblent pouvoir se ramener. Il faut noter, au sujet de ces espèces de sapidités, que bien que les saveurs soient causées par le chaud et le froid, l'humide et le sec, et bien que les contraires soient les quantités qui s'opposent l'une à l'autre par le maximum de distance, cependant la sapidité n'est pas directement proportionnelle à ces qualités extrêmes de telle façon que deux corps qui auraient l'un une chaleur extrême et l'autre un froid extrême ne seront pas pour cela caractérisés par deux saveurs extrêmes, l'un, par exemple, salé ; l'autre, onctueux ; le premier, doux ; le second, amer ; le premier, appétissant, le second, nauséabond. Même chose pour deux corps dont l'un est rigide ou sec, l'autre fluide ou humide. — Mais ce qui fait le sapide excitant fortement le goût c'est la circonstance que le sapide est dans les conditions nécessaires pour immuter notablement le goût en tant que l'organe du goût est constitué de façon à être ému favorablement ou défavorablement par cet excitant. De là suit qu'il n'est pas nécessaire que le doux ou l'amer soient ou très chaud ou très froid,

ou très rigide, ou très fluide, mais il est nécessaire qu'ils soient tout à fait dans la disposition convenable pour impressionner le sens du goût. Quant à la production des sapidités, il en est question au livre aristotélicien intitulé « du sens et de ce qu'il sent ». En manière de conclusion Aristote termine en disant que le genre des facultés appréciatives des différentes saveurs, c'est-à-dire le sens du goût ou l'organe qui goûte, est en puissance d'être immuté par la saveur en général, et en particulier par les espèces de saveurs ; on appelle gustable ce qui est tel qu'il peut faire passer le sens de la puissance à l'acte.

LEÇON VINGT-DEUXIÈME

152. Théorie du tangible. — *a)* Après avoir donné la théorie des sensibles des autres sens, voici qu'en dernier lieu, Aristote donne la théorie du sensible selon le tact. Et ce sensible du tact vient le dernier parce que de tous les sensibles c'est celui du sens du tact qui se montre le moins spirituel. Cependant le fait que le sens tactile est fondement des autres sens, aurait dû, semble-t-il, faire débuter par le sens tactile les études consacrées aux sensibles. Cette doctrine se partage en deux. Dans la première on donne une théorie qui rencontre certaines difficultés soulevées au sujet du sens du tact. Dans la seconde il donne la théorie même de ce sens du tact. Au sujet du premier point, il fait deux choses : premièrement, il expose les difficultés qu'on soulève ; deuxièmement il donne ce qui en est la solution. — Et d'abord il fait remarquer qu'au sujet des questions qu'il nous faut agiter, peu importe que nous parlions du tangible ou du tact. Ce qui est dit de l'un il faut aussi le dire de l'autre, car, si le sens du tact n'est pas un, mais est multiple, il faut aussi que les sensibles au toucher ne constituent pas des congénères d'un même genre

mais constituent plusieurs genres différents. Et la raison de cette observation c'est qu'il se propose de donner d'abord la théorie des sensibles du tact et ensuite la théorie du sens du tact. Mais au sujet des questions qui traitent des sensibles du tact et aussi du sens du tact, Aristote abordera ces problèmes à propos du sens et non pas des sensibles. La raison en est qu'il est plus aisé de soulever ces questions à propos du tact que des tangibles. Désirant donc réserver à l'étude du sens ces problèmes, Aristote se défend du reproche de ne pas les soulever à propos des sensibles. — Et il soulève deux questions à propos des sensibles et du sens. De ces deux questions en voici une d'abord. Y a-t-il plusieurs sens du tact ou n'y en a-t-il qu'un seul ? La seconde difficulté est celle de savoir ce qu'est le genre des facultés sentantes, c'est-à-dire l'organe qui sent tous les sensibles du tact, à savoir faut-il regarder la chair comme organe du toucher dans les animaux carnés, c'est-à-dire pourvus de sang, et faut-il regarder comme organe du toucher des autres animaux quelque chose qui pour eux est ce que la chair est pour les animaux sanguins ? Dans le cas contraire, faut-il soutenir par contre que la chair des carnés et ce qui y correspond chez les non-carnés, est non pas organe du toucher, mais moyen de transmettre les excitants du tact ou milieu interposé entre l'excitant et l'organe ? En tous cas ce qui est premier comme organe du toucher est quelque chose qui est l'émotionnant du cœur comme on l'explique au livre aristotélicien du sens et de ce qui est senti.

153. Problème de l'unité ou de la pluralité (des sens du toucher ou du sens tactile unique).

— *b*) Aristote résout les problèmes posés ci-dessus, et d'abord le premier, puis le second. Au sujet du premier il fait trois choses. Premièrement, il montre qu'il n'y a pas un sens unique du toucher, mais qu'il y a plusieurs sens tactiles. Secondement, il réfute le raisonnement établissant la pluralité des touchers. Enfin il réfute la réfutation. Et

le raisonnement du premier point est celui-ci. Il est d'expérience que tout sens n'a qu'une qualité ayant deux extrêmes opposites l'un à l'autre. C'est ainsi que la vue ne connait que du clair et du foncé ; l'audition ne connaît que l'aigu et le grave ; le goût ne connaît que le doux et l'amer. — Mais dans le tangible qui est l'objet du tact il y a plusieurs paires de contrariétés opposées l'une à l'autre, à savoir une paire est celle du chaud et froid, une autre celle du rigide ou sec opposé au fluide ou humide, du dur opposé au mou, et d'autres paires semblables comme la paire du léger et du lourd, celle de l'aigu et de l'émoussé et d'autres paires analogues. Donc le tact n'est pas un sens mais beaucoup de sens à la fois.

c) Aristote expose une soi-disant réfutation de la précédente thèse et il la formule comme suit. On pourrait répondre, dit-il, que dans les sens autres que le toucher chaque sens a plus d'une paire de contraires, par exemple, dans le sens de l'ouïe. — Car au sujet d'une voix qui est ouïssable, non seulement on peut faire attention à l'aigu et au grave, mais aussi à la voix forte ou faible, et à la douceur ou à l'âpreté du timbre, ainsi qu'aux autres paires de contraires du même sens acoustique. Et de la même façon, au sujet de la couleur, on peut découvrir différentes paires de contraires en dehors de la paire des contraires foncé ou noir et clair ou blanc. Par exemple, certaines couleurs sont sthéniques ou excitantes comme le rouge, d'autres à l'opposite du continu des couleurs sont apaisantes ou asthéniques comme le bleu. Certaines de même sont une troisième paire de contraires, à savoir que les unes sont propres ou saturées, les autres salies, *grisées ou désaturées*. Et malgré toutes ces paires supplémentaires de qualités contraires qui s'ajoutent à la paire de contraires qui est fondamentale à tout sens, l'audition et la vue ne laissent pas que d'être un sens unique du son ou acoustique et un sens unique de la vision ou de la couleur. Dès lors concluons que la multitude des contrariétés qualitatives dans un même

sens n'entraîne pas que le sens qui a plusieurs paires de contraires soit un sens plural ou une pluralité de sens.

d) Aristote rétorque cette réfutation et il dit que toutes les paires de qualités contraires qui se réfèrent au sens auditif ont pour sujet une seule et même immutation qui est le son. De même toutes les paires de contraires de la vue ont pour sujet un sujet unique, à savoir la couleur. Mais on ne peut découvrir un sujet qui soit sujet unique de toutes les paires de sensibles contraires qui se réfèrent au sens du toucher des tangibles. Et dès lors l'observation ne révèle pas un seul genre de tangibles, et en conséquence il faut nier qu'il y ait un tact unique. Pour rendre évident ce que nous disons ici, il faut dire que la distinction des objets correspond à une distinction des puissances. En effet, puisqu'un sens unique constitue une puissance unique, il faut que le sensible qui lui correspond, soit aussi unique.

Or, il a été montré au dixième livre des Métaphysiques que dans un genre unique, il y a une contrariété fondamentale ou première. Dès lors, il faut qu'il n'y ait qu'une seule paire de contraires constituant l'objet unique d'un seul sens. Et c'est pourquoi Aristote dit ici qu'à chaque sens unique correspond une contrariété unique. Mais cette unité de la paire des contraires primaires dans un sens ne fait pas obstacle à ce qu'à cette paire de contraires primordiaux s'ajoutent dans le même sens plusieurs paires de contraires qui toutes sont secondaires, présupposant la paire primaire comme l'espèce suppose antérieurement à elle le genre, ou comme la subdivision présuppose avant elle la division. Telle la première contrariété dans les corps est celle qui distingue le brut de l'inanimé. Or, à raison des différentes espèces de corps animés, on distingue le sensible ou animal et l'insensible ou végétal; à son tour on subdivise cette subdivision en distinguant plusieurs espèces de corps animés sentants, à savoir les animaux non raisonnables, et les animaux doués de raison, et à ce titre on voit que se multiplient les contrariétés dans le genre des corps.

On peut dire aussi qu'il y a plusieurs contrariétés par accident qui interviennent dans un seul genre. Par exemple dans le genre du corps le noir et le blanc est une de ces contrariétés supplémentaires et il y a de nombreuses contrariétés accidentelles corporelles comme celle-là.

Et cette explication permet de se rendre compte que quant au son et à la voix, outre la première contrariété qui est par soi celle de l'aigu et du grave, les autres contrariétés sont des contrariétés qui se peuvent accidentellement ajouter. Mais par contre, dans le sens du tact, il y a plusieurs qualités contraires qui constituent des paires de contraires, toutes ces paires étant chacune primaires par elles-mêmes. — Et toutes ces paires peuvent à certains égards se rapporter à un sujet unique, mais à un autre point de vue on peut aussi soutenir que ces paires ne peuvent se rapporter à un sujet unique. — Il peut en effet être pris comme sujet même de la contrariété, ce qui est génériquement commun à deux contraires et ce genre se trouve vis-à-vis de ces deux contraires dans les rapports du genre à l'espèce, c'est-à-dire de la puissance à l'acte, car le genre est ce qui est en puissance d'être spécifié par l'espèce et l'espèce est ce qui est en acte de spécifier le genre. Dans une autre acception, on peut prendre comme sujet des contraires, la substance qui est le sujet du genre dont les deux contraires sont les espèces. Par exemple c'est ce qui arriverait si nous disions que le corps coloré est le sujet du noir et blanc.

Si donc nous parlons du sujet qui est le genre dont les contraires sont les espèces, il est d'observation que l'on ne peut trouver un sujet unique à toutes les différentes paires de tangibles. Par contre, si nous parlons du sujet qui est la substance, on trouve un sujet unique de toutes les qualités contraires différentes qui sont tangibles. Et ce sujet unique est la substance constituant le corps qui est l'organisme de l'animal. Dès lors plus loin, Aristote dira que les qualités tangibles sont les qualités d'un corps en tant que corps et

que c'est par ces qualités tangibles que les éléments sont caractérisés : l'un étant différencié de l'autre ; l'eau étant caractérisée par les nullités tangibles 1° du fluide et 2° du froid ou absence d'expansion volumétrique ; le feu par les infinis 1° expansif, 2° rigide ; l'air et la terre par les intermédiaires. Le sens du tact, en effet, a pour compétence d'être perceptif de ce qui est constitutif du corps de l'animal. De là on conclura différemment à l'un ou à l'autre point de vue, à savoir formellement parlant, et à raison de ce que, signifié comme sensible, le tangible, le sens du tact n'est pas unique mais double, puisqu'il discerne deux paires de contraires et que ces deux paires (fluido-rigide et calido-frigide) sont par soi primaires.

Mais si on considère ce que le sens du tact perçoit, il faut dire le contraire, car absolument parlant ou matériellement parlant, ce que ce sens perçoit c'est uniquement le constituant du corps de l'animal, encore que ce constituant il le discerne tant par un contraire chaud froid que par l'autre rigide fluide.

154. Théorie de l'organe du toucher. — *e)* Aristote aborde ensuite la théorie de l'organe du tact, qui fait l'objet de la seconde question. Et à ce point de vue, il fait deux choses. Premièrement, il enseigne la vraie théorie; secondement, il développe un point qui contribue à mettre en lumière le premier point. Au sujet du premier point, il fait observer que certaines personnes pourraient croire que la chair est l'organe du sentir selon le sens du tact, par la raison qu'il suffit qu'au contact de notre chair nous ayons un tangible pour qu'aussitôt il soit senti par le tact. — Aristote, pour réfuter cette apparence de raison fait donc observer ce qui suit : pour juger, dit-il, si un organe du tact est oui ou non intérieur ou extérieur à notre organisme, et en conclure que la chair est ou non le premier organe que le sensible du tact rencontre en pénétrant en nous, il ne suffit pas du seul fait que, dès que la chair est touchée

par le tangible, il y a sensation de tact, c'est-à-dire que ce sensible est perçu. En effet, même maintenant que la chair n'est pas organe du tact, qu'on vienne à étendre sur la peau une légère pellicule ou une toile fine, tout ce qu'on déposerait sur cette couverte serait perçu comme tangible. Et cependant il est évident que l'organe du sens ne serait pas cette couverte artificielle recouvrant la peau. Et il est évident aussi que si cette peau artificiellement recouvrant notre chair devenait partie du corps de l'homme et était incorporée à lui, il en résulterait que la sensation de ce qui est apposé à cette pellicule serait hâtée par cette incorporation. Concluons que malgré le fait que le tangible est perçu aussitôt qu'il est apposé au contact de la chair de l'homme qui est incorporée aux parties de l'organisme humain, cependant il ne suit pas de là que c'est la chair qui est l'organe du tact, mais elle n'est qu'un milieu interposé entre le sensible et le sens, encore que ce milieu fasse partie de l'organisme de l'homme.

f) Aristote déduit un enseignement qui vaut pour manifester la première question, — et il dit que puisque la chair est comme le milieu faisant partie de l'organisme du sentant tactile, il apparaît que cette partie du corps du sentant qui est appelée chair a tout juste la même fonction que l'air aurait si l'air qui nous environne était rendu partie intégrante de notre organisme. Il semblerait alors que cet air en effet serait l'organe de la vue, de l'ouïe et de l'olfaction, alors qu'en réalité cet air serait seulement milieu de transmission. De même dans ce cas nous paraîtrions sentir par ce seul organe qu'est l'air rendu partie organique, et nous paraîtrions sentir par ce seul organe aérien, à la fois le son, l'odeur et la couleur, et il semblerait que le sens de la vue ne fait qu'un avec celui de l'acoustique et de l'odorat.

Mais maintenant que le milieu qui sert à la transmission des trois sens susdits est un milieu « *différent* », c'est-à-dire distinct ne faisant pas partie de notre organisme, il est

patent que cet air n'est pas organe de sens, comme aussi il est évident que les organes de ces trois sens susdits ne constituent pas tous trois ensemble un seul organe, et de cette diversité des trois organes on conclut à la diversité de ces trois sens. Mais ce qui est rendu évident par l'extériorité de ce milieu pour ces trois sens n'est pas évident dans le sens du toucher ; en effet, cette non-évidence est due à ce que le milieu dans le sens du tact n'est pas extérieur au corps sentant : ce milieu c'est notre propre chair fonctionnant comme transmettrice, car elle fait passer à nos organes les excitations qui leur sont imprimées par les excitants extérieurs. Et il cite la raison de cette différence entre le milieu tactile qui est connaturel à notre corps et partie intégrante de l'organisme et, d'autre part, les trois organes dont le milieu de transmission ne fait en rien partie. En effet, l'air et l'eau qui sont les milieux des autres sens, ne peuvent faire partie de notre organisme, car il est impossible que du fluide parfait aérien ou expansif et du fluide parfait liquide non expansif, puisse se constituer un corps animé. Lorsque les corps sont fluides et sans figuration propre, ils sont sans délimitation arrêtée par eux-mêmes, et ils ne doivent leurs contours qu'à la limite du récipient qui les contient rigidement. Or il faut que le corps animé soit fini dans ses contours et délimité dans sa figuration ; donc il faut bien que le corps animé soit un mixte de terre, d'eau et d'air, comme le requiert la condition de la chair de l'animal carné ou de ce qui correspond à la chair chez les animaux dépourvus de chair. Et ainsi dans le sens du tact le milieu est ce corps faisant partie de l'organisme du sentant, et constituant la chair du sentant. Ce milieu peut être incorporé, c'est-à-dire uni physiquement au corps de l'animal de façon à ne former avec lui qu'un corps unique, et cela de telle sorte que par ce seul milieu unique incorporé à l'organisme, plusieurs sens du tact s'exercent en utilisant tous ce même milieu de propagation qui est connaturel ou partie intégrante du corps du sentant.

g) Aristote apporte un autre moyen de faire comprendre sa pensée, et il dit que la même chose se fait voir encore par la pluralité des tacts qu'on constate dans la langue. Nous sentons en effet par la langue tous les tangibles que nous sentons par les autres parties du corps et de plus par la langue aussi nous sentons la (*saveur*) ou dilution aqueuse savoureuse ; or, cette excitation sapide nous ne la percevons par aucune autre partie du corps. Supposons que les autres parties de notre corps constituées de chair vinssent à percevoir aussi la saveur, nous cesserions d'être en état de distinguer entre toucher et goût, tout juste comme maintenant nous sommes hors d'état de pouvoir discerner entre le sens du toucher qui perçoit la paire de contraires appelés chaud et froid, et le sens du toucher qui perçoit la paire de contraires appelés sec et humide, c'est-à-dire rigide et fluide.

Mais maintenant que tact et goût ont des organes à part, tous les organes du toucher ne goûtant pas, il devient, grâce à cette distinction d'organe, manifeste que goût et tact sont des sens différents, car ils ne se confondent pas en fait puisque par chaque partie touchante on ne peut goûter.

La raison pour laquelle toute partie qui est touchante n'est pas pour cela goûtante, c'est que les saveurs ne sont pas des qualités des éléments dont se constitue le corps de l'animal, et dès lors elles ne concernent pas les qualités qui importent à la constitution de l'animal, tandis que les qualités tangibles sont essentielles au corps de l'animal, celui-ci étant constitué d'un système de points dont l'expansion ou force radiale est mesurée par la contrariété chaud-froid et la rigidité ou force tangentielle est mesurée par la paire de contraires solide-liquide.

LEÇON VINGT-TROISIÈME

155. Du milieu extrinsèque du toucher. — *a*) Ayant montré que dans le sens du tact un milieu qui fait partie de l'organisme sentant est indispensable, Aristote ici se demande si ce même toucher requiert aussi un milieu étranger au corps du sentant. Et à ce sujet, il fait deux choses : premièrement, il montre que le tact ne se fait pas sans milieu étranger au corps du sentant ; deuxièmement, il montre en quoi le tact et le goût diffèrent des autres sens qui perçoivent à travers un milieu étranger. Il dit donc en premier lieu que quelqu'un, au sujet du sens du tact, peut se demander si ce sens a un milieu étranger, étant donné qu'on vient de démontrer que ce sens a déjà un autre milieu, lequel est non étranger, c'est-à-dire est partie du corps sentant. Et cette question fait nécessairement douter si on considère que tout corps a une profondeur, c'est-à-dire une dimension troisième. Il est en effet d'expérience que les corps ont trois dimensions, à savoir, la longueur, la largeur et la profondeur. D'où il suit qu'entre deux corps il y a toujours un troisième corps qui les baignant tous deux les empêche de se toucher sans intermédiaire. Ils sont séparés en effet à raison de ce qu'une certaine distance entre eux est occupée par le corps qui les immerge. Il est d'observation en effet que partout où est un fluide il y a un corps ; comme aussi partout où ce fluide s'étend il y a un corps. Humidité en effet est comme tout qualificatif et toute qualité ; elle exige quelque chose qui soit humide. Toute qualité et tout qualifiant n'existe que dans le qualifié. L'humidité n'est que dans le corps humide ou humecté, car de deux choses l'une : ou bien l'humidité existe dans un corps qui est humide à raison de sa définition, et alors le corps est dit humide par soi comme est humide l'eau ; ou bien l'humidité existe dans un corps qui n'est pas

humide en vertu de sa définition mais est humide à raison d'un prédicat ou adjectif qu'on y ajoute par un jugement. On dit alors que le corps est humide non par soi mais par accident et c'est ce mouillage superficiel qu'on exprime en disant que les deux corps sont humectés et séparés par le liquide qui les humecte, soit que le liquide ambiant reste à la surface soit qu'il pénètre au profond comme l'eau entre en une éponge. Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce qu'Aristote dit, à savoir ceci : il est nécessaire que tout corps respectivement fluide ou mouillé soit, lui-même, ou le liquide mouillant ou les solides mouillés. Et il est évident que les corps qui se touchent dans l'eau admettent nécessairement entre eux le liquide dont leurs confins sont mouillés, à moins que par hasard on ne soutienne que les immergés restent secs à leur surface dans le liquide qui les baigne. Or, soutenir cela c'est soutenir l'inadmissible. Il faut nécessairement en effet que ce qui est plongé dans l'eau soit baigné de façon à être humecté à sa surface, et ainsi il reste acquis que ce qui est immergé avec un autre dans un même liquide ne touche cet autre que par l'intermédiaire du liquide. Et s'il en est ainsi, il est établi que tout corps immergé ne peut pas en toucher un autre immédiatement. Et ce qui vient d'être dit du fluide liquide doit être dit aussi du fluide gazeux ou air, ce fluide aérien est fluide par définition ou nature, comme le fluide aqueux est au même titre fluide par nature ou par la force même du mot « liquide ». — Tout juste comme l'eau a une force d'adhésion qui lui fait mouiller les corps que le fluide aérien immerge, ainsi le fluide gazeux a une force d'adhésion qui lui fait mouiller les immergés dans le fluide aériforme. — Mais nous nous rendons moins compte de la façon dont l'air constitue un milieu. La façon dont l'eau est milieu nous apparaît davantage. La raison de cette différence, c'est que nous sommes toujours dans l'air et que ce qui est en acte constamment dans notre faculté connaissante devient dès lors, à raison de son actualité constante, un inconnais-

sable, car nous ne pouvons connaître que ce dont notre organe est exempt. — Et de même pour des animaux qui sont dans l'eau il n'est pas apparent que deux corps mouillés par le liquide se touchent ou ne se touchent pas. En effet, étant sans cesse dans l'eau, ils n'ont plus conscience de l'eau, et méconnaissent le liquide qui les sépare de ce qu'ils touchent. Il y a d'ailleurs une autre raison pour laquelle il nous est moins aisé de nous apercevoir du milieu aérien que du milieu liquide : c'est que l'air a moins de densité que le liquide, et est en conséquence moins perceptible par notre sens. Il reste donc établi que, quand nous touchons un objet, il s'interpose toujours quelque chose entre l'objet touché et nous, et ce milieu interposé peut être soit eau ou liquide soit air ou gaz. Mais ici se présente un problème. Il faut, pour qu'une chose soit milieu interposé, qu'elle soit exempte des qualités à ressentir par ce sens. Par exemple, pour qu'un milieu soit milieu de la vue ou diaphane, il est nécessaire que ce milieu soit sans visibilité naturelle ou par soi et n'ait d'autre couleur que celle qui lui sera communiquée par l'objet. Or il est d'expérience que l'eau et l'air ont les qualités tangibles. Et en conséquence l'eau et le gaz ne peuvent servir de milieu interposé pour le sens tactile. Or à cela Averrhoès répond que nous ne subissons pas l'immutation de la part du corps simple ou liquide d'une solubilité infinie ou du corps simple, gaz d'une expansion infinie. Rien en effet n'éprouve de passion si ce n'est de la part de son contraire et en tant que son contraire est le principe de la passion contraire à celle que l'on avait. — Or l'air et l'eau ne sont pas pour nous des contraires, mais sont pour nous des semblables. — En effet, eau et air nous immergent et nous baignent comme le situant enveloppe le situé ; donc le toucher n'est pas sensible aux qualités de l'air et de l'eau mais aux qualités que l'air et l'eau recevront du tangible que l'eau et l'air séparent de nous. — L'enveloppe d'une chose en effet n'est pas le contraire de cette chose mais fait partie de cette chose

et à ce titre est semblable à la chose enveloppée. En effet, ce qui dans l'air et l'eau est senti des qualités tangibles l'est à raison des passions qui sont survenues à l'air et à l'eau et elles y sont venues des objets extérieurs à l'eau et à l'air, à savoir des objets distancés de nous par l'air et l'eau. C'est ce qu'Averrhoès enseigne lui-même; car, dit-il, l'eau ne perd pas plus sa liquidité que le feu ne perd sa chaleur. En effet, ce qui est par soi qualifié par une qualité ne peut jamais perdre cette qualité : elle lui est essentielle et ce qui est essentiel est inamissible. Mais si nous sentons parfois la chaleur c'est que n'étant pas feu, c'est-à-dire chaud essentiel, la chaleur nous est survenue du dehors et nous a faits mélange de chaud ou de feu et de non-chaud, c'est-à-dire nous a fait passer à une température moindre que l'infini, le chaud ou feu étant comme corps simple ce qui a une chaleur ou expansion de dilatation thermométrique infinie. — Mais cette réponse fournie par Averrhoès est manifestement erronée à plus d'un titre. Premièrement, considérons que Averrhoès soutient cette thèse: nos organes ne souffrent ni de l'air ni de l'eau, car eau et air nous sont semblables tout juste comme le situant ou enveloppant est semblable au situé ou enveloppé. Il est manifeste en effet que nos corps ont un lieu naturel comme aussi un mouvement naturel; leur lieu naturel et leur mouvement naturel ils le doivent à ce que l'élément dominant dans nos corps a un lieu naturel et un mouvement naturel ; et cela par définition ou nature, car c'est notre densité qui nous vaut d'avoir un mouvement naturel et un lieu naturel. Or notre densité est d'autant plus grande qu'elle a pour coefficient un nombre plus grand, et le nombre plus grand est conçu comme composé de plus de l'extrême supérieur. — Par exemple, si nous avons pour lieu naturel d'aller à fond dans l'eau douce et de surnager dans l'eau suffisamment salée, c'est là un lieu naturel, car dû à ce que nous sommes et non aux heurtants et notre mouvement d'ascension ou de chute est pareille-

ment dit naturel puisque non dû à un heurt ou violence mais à notre nature, c'est-à-dire à notre densité.

Donc la manière dont nos corps se trouvent par rapport au lieu qui les contient et aux corps qui constituent ce lieu, n'est pas autre que la manière dont les éléments contenus par d'autres se trouvent relativement au situant qui les contient et aux éléments qui les situant réalisent ce lieu. Mais à la limite on passe d'un élément à l'autre aux confins communs du situé et du situant comme on l'explique par le livre premier des Météores d'Aristote. Donc notre corps est capable d'être altéré par les éléments. D'ailleurs, tout ce qui est en puissance est doué de la propriété de subir des passions de la part de ce qui est en acte. Or, puisque nos corps sont tels que leurs forces systématiques ont pour degré de grandeur ou quantité un nombre moyen ou coefficient intermédiaire entre le très grand et le très petit des deux qualités tangibles de température et de rigidité, lesquelles sont essentiellement extrêmes dans les éléments, nos organes se trouvent en puissance de subir de la part de ces éléments ou extrêmes une passion soit majorant leur température ou leur pression due à la température ou à la rigidité de l'objet soit une diminution de ces qualités due aussi à l'objet senti. La moyenne quantitative, comme il sera dit ci-après, est en puissance de croître par l'effet de l'extrême supérieur ou de décroître par la passion que lui fait subir l'extrême inférieur. Il est donc établi que notre corps est doué de la propriété de subir des immutations de la part des qualités des éléments, et de sentir ces immutations. Ici l'erreur d'Averrhoès vient de ce qu'il n'a pas su être attentif à la différence entre les éléments. Cette différence consiste en ce que l'on peut les considérer à deux points de vue et les définir chacun par deux définitions essentiellement différentes l'une de l'autre et contraires l'une à l'autre. Premièrement, on peut définir les éléments par la notion de dissemblable ou de contraire. Secondement, par la notion de semblable ou de contenant.

Les éléments sont définis contrairement l'un à l'autre par les forces systématiques respectivement radiale et tangentielle et respectivement infinie ou extrêmement grande et nulle ou extrêmement petite. On distingue ainsi les expansifs dilatés ou chauds des contractés ou froids et les rigides ou secs des opposites fluides ou contraires.

Secondement, en tant que le contenant ou le situant a des rapports avec le situé et s'ils sont l'un contenant et l'autre situé c'est qu'ils sont semblables en tant qu'ils ont une densité. Le contenu a une densité moindre que le contenant. Il faut donc retenir que les éléments peuvent être considérés de deux points de vue. D'une première façon, d'après les qualités actives et passives, et à ce point de vue ils sont l'un le contraire de l'autre et, à force de se dégrader, ils s'engendrent mutuellement : le grand, diminuant, devient petit et le petit, augmentant, en devient grand. A un second point de vue les éléments se définissent en précisant par une hypothèse, forme substantielle ou détermination de l'être général appelé matière première. Or produire cette détermination est le propre du verbe actif ou localisant, tandis que subir cette localisation est le fait du contenu ou verbe passif. Dès lors, le premier situant ou contenant qui n'est contenu par rien, sera appelé corps céleste, et sera le plus formel des éléments ou quintessence. De là suit que plus un corps élément est près du corps céleste, plus ce corps a de forme. Et la raison en est que par définition le contenant est ce qui est formel et le contenu c'est ce qui est matériel. Il en résulte que le contenant est aussi le totalisant ou situant et que le totalisateur sera l'élément formel, le tout étant le contenant comprenant le contenu. Il en résulte que le corps superficiel ou élément moins dense ou plus périphérique dans l'univers contient le corps ou élément plus dense ou plus au centre de l'univers.

Le contenant se trouve, vis-à-vis de son contenu, dans les rapports du tout relativement à la partie divisée du tout ; c'est aussi la relation du situant par rapport au localisé.

D'où il résulte que le pouvoir de localiser appartient aux éléments pour l'avoir eux-mêmes reçu de la quintessence ou corps céleste appelé situant sans situant. C'est de lui aussi qu'ils tiennent leur pouvoir de contenir ou de repérer leur contenu ; car les coordonnées relatives tirent des coordonnées fixes ou absolues leur situation et le pouvoir de situer ce que situent les coordonnées mobiles. Et c'est pour ce motif que le site d'un corps et son mouvement local ne sont pas repérés par leurs forces systématiques respectivement actives, c'est-à-dire infinies ou passives, c'est-à-dire nulles, mais sont caractéristiques des éléments à raison de l'hypothèse ou forme substantielle que l'on fait en précisant qu'il s'agit d'un des cinq éléments qui ont respectivement une distance nulle à partir du corps céleste, ou une certaine distance à partir de cette périphérie le long d'un rayon de l'univers. Suivant que cette distance est minimale, plus grande que le minima, moindre que le maxima et maxima, on aura défini par la forme substantielle ou détermination du paramètre variable les quatre éléments. Une autre erreur d'Averrhoès consiste en ce que, dit-il, l'eau et l'air ne sont qualifiés que par le fait artificiel de l'objet sensible qu'ils séparent de notre organe sentant. Il est manifeste en effet que l'air et l'eau sont en partie corruptibles, c'est-à-dire peuvent diminuer leur grande solubilité qui les définit comme fluide, ou varier leur expansion qui les fait respectivement fluide expansif et non expansif. Cette double variation de la fluidité et de l'expansion peut être spontanée, c'est-à-dire due à l'effet d'une de leurs parties heurtant l'autre sans nécessiter la violence ou heurt d'un corps étranger. Et c'est ce qui est dit au livre aristotélicien de la génération de ces éléments sans nécessiter l'intervention d'un corps artificiel au fluide. Il est d'expérience en effet qu'une partie d'air peut agir comme heurtant pour faire varier l'expansion et la fluidité d'une autre partie d'air. Même chose a lieu pour le fluide aqueux. Dès lors il est d'évidence que, tout en restant liquide, de l'eau peut perdre de sa

liquidité soit en devenant plus expansive soit moins fluide. Et cette mutation elle peut la réaliser sans que le changement soit dû à la violence ou à la force d'un heurtant étranger à cette eau. Mais le feu étant caractérisé seul par une double vertu active, c'est-à-dire une rigidité infinie et une expansion infinie, comme on le dit au quatrième livre des météores, est dit plus formel que les trois autres éléments qualitatifs. En effet est dit forme ce qui est actif et matière ce qui est passif ; puisque le genre subit la détermination, le spécifiant produit la détermination. Les trois autres éléments sont donc comme les patients du feu, car ils sont tous trois caractérisés par un ou plusieurs coefficients moindres que ceux du feu. Or le coefficient d'activité et le coefficient de forme sont à l'avenant l'un de l'autre puisque si le spécifié a une vertu active et agit c'est grâce à ce que le spécifié est spécifié ou informé. Le vague n'agit pas et l'indéterminé ou genre est sans activité ou sans efficacité. C'est l'enseignement du quatrième livre des Météores. Dès lors le feu étant forme et les trois autres éléments étant sa matière ou patients de sa vertu active, il en est autrement du maximum de vertu active ou feu, et des coefficients moindres que ce maximum ou éléments non ignés. — Il faut donc dire que l'air et l'eau, étant patients ou matériels du feu, sont facilement mutables par les objets ou qualités qu'ils distancent de nous, et surtout quand l'eau et l'air existent en petite quantité. Or c'est le cas pour le fluide aérien ou liquide qui se trouve entre deux immergés mis en contact : le liquide entre eux ne peut être considérable de quantité. A raison de la faible quantité de ce fluide interposé, la sensation de toucher n'est pas rendue impossible et elle peut se produire à travers cette faible couche de fluide.

De plus l'air est moins que l'eau un obstacle à cette sensation, car l'air a des qualités tangibles qui sont peu considérables [1]). De là résulte qui si, au lieu d'avoir égard à

1) L'air en effet a une rigidité nulle et un faible poids par unité de volume.

la faiblesse de la couche d'air ou de liquide, on fait abstraction de l'épaisseur de cette couche et si on n'a égard qu'à la définition de l'élément par les qualités tangibles, on conclut que l'air à l'égal de l'eau est un obstacle à la sensation, étant donné que l'eau et l'air ont tous deux un excès de qualité tangible qui rend impossible que l'eau et l'air soient milieux de transmission, car l'air et l'eau sont l'un, l'air, d'une expansion extrême ou d'une température infinie, l'autre, l'eau, d'une fluidité infinie, et que tout ce qui est infini est sans immutation possible.

156. Différence entre toucher et tact, d'une part, et les trois autres sens, d'autre part. — *b)* Aristote montre la différence entre le tact et le goût, d'une part, et, d'autre part, les autres sens. Et d'abord il expose une fausse théorie de cette différence ; puis il donne la théorie vraie. Et il dit donc d'abord ceci : étant acquis que le tact a un milieu étranger au sentant, il faut étudier si la sensation de tous les sensibles se fait tout à la fois ou si les différents sensibles se font sentir diversement.

Et à première vue c'est la théorie qui paraît la bonne ; elle consiste à dire : le toucher et le goût diffèrent en ceci des autres sens que le toucher et le goût sont sans médiateté percepteurs de leur objet, tandis que les autres sens perçoivent à distance leur objet sans le trouver immédiatement apposé à l'organe. Mais il est faux que ce soit en cela que consiste la différence ; car la vérité est que nous touchons le consistant ou dur et l'inconsistant ou mou et les autres qualités tangibles « *par des moyens termes* », c'est-à-dire par des intermédiaires étrangers à notre corps, tout juste comme les objets des autres sens sont perçus aussi à travers des milieux de propagation ou transmetteurs. C'est ainsi que sont transmis par un milieu étranger à nous, le sonore, le visible et l'odorable. Mais ces sensibles sont à grande distance du sens parfois, tandis que les sensibles du goût et du toucher sont toujours à petite distance de

l'organe. Et cette exiguïté de la distance consiste en ce que le milieu est dans le goût et le tact un milieu qui est comme imperceptible à raison de son peu d'étendue. Or, à raison de cette petitesse il nous échappe. En effet, nous sentons tous les sensibles par un milieu étranger au sentant. Mais dans les sensibles gustables et dans les sensibles tangibles ce milieu extérieur au sentant lui demeure inaperçu pour le motif que nous avons dit ci-dessus, à savoir celui-ci : si par une pellicule mince qui nous recouvrirait en toute notre surface, nous venions à sentir toute chose, sans connaître l'existence de cette pellicule qui s'oppose au contact direct des objets et à leur apposition immédiate sur notre organe, nous serions alors tout juste dans la situation où nous sommes maintenant quand nous sentons dans l'eau ou l'air. Nous pensons en effet que nous sentons les sensibles eux-mêmes et que le milieu externe qui nous en sépare n'existe pas.

c) Ayant démontré la fausseté de la théorie inexacte, Aristote formule la vraie et il dit que les tangibles diffèrent des visibles et des sonores en ceci que sonores et visibles meuvent le milieu, et celui-ci, une fois mû, emmagasine le mouvement pour le rendre ensuite en nous mouvant à son tour. — Il en est autrement des tangibles : car ceux-ci sont sentis par nous par le fait aussi du milieu étranger à nous, avec cette différence que tout se passe non comme si nous étions mus par le milieu étranger, mais en même temps que nous sommes mus par le milieu nous sommes mus par le sensible dont nous sépare ce milieu. C'est ce qui se manifeste dans le cas où quelqu'un attrape un coup de bouclier. Cela ne se passe pas de telle façon que le bouclier percuté nous frappe à son tour ensuite. Mais c'est simultanément qu'il est frappé et qu'il nous frappe. Et le mot « *en même temps* » qui est ici employé, ne se doit pas entendre seulement dans l'ordre chronologique, car dans le sens de la vue aussi c'est simultanément que le milieu diaphane est mû

par l'objet visible, et le sens est mû par le milieu; la vision en effet se fait instantanément.

Au contraire, la perception du son et de l'odeur se fait avec une succession consciente comme il est dit au livre du sens et du senti. Mais le mot « en même temps » doit s'entendre dans l'ordre de la causalité et dans ce sens que milieu et sensible ne font qu'un et sont la cause unique de l'immutation du sens tactile. Dans les autres sens l'immutation du milieu est la cause que le sens soit immuté. Car dans les autres sens un milieu externe est indispensable puisque c'est le milieu seul qui meut ces sens. Mais au contraire dans le sens du tact le milieu n'est pas nécessaire; c'est comme par accident qu'un milieu se trouve dans le sens tactile, à savoir que seul le fait tout accidentel de l'humectation des corps qui se touchent dans un fluide comporte pour le toucher un milieu.

157. Théorie véritable du toucher. — *d*) Aristote pose la vraie théorie du sens du tact. Et d'abord, quant au milieu ; deuxièmement, quant à la qualité de l'organe ; troisièmement, quant à l'objet qui est perçu par le sens. Il dit d'abord que comme l'air et l'eau se trouvent par rapport à l'organe de la vue, de l'audition et de l'odorat, ainsi la chair et la langue semblent se trouver par rapport à l'organe du tact. En effet, en aucun de ces sens ne peut se produire de sensation si on pose sur l'organe sentant la chose à ressentir. Par exemple, déposez sur votre œil un objet blanc, ce visible qu'est le blanc ne donnera ainsi aucune sensation visuelle de blancheur. De là vient manifestement que l'organe sentant dans le sens du tact est logé dans la partie profonde et non à fleur de l'organisme périphérique. Et ainsi on voit que la règle qui exige un milieu pour toute sensation est satisfaite aussi pour le sens du tact. En effet, tous les animaux sont insensibles au sensible déposé en contact avec leur organe du sens. Or les animaux sentent ce qui est mis en contact avec leur toucher,

c'est la preuve que la chair ainsi touchée immédiatement n'est pas l'organe du toucher mais elle est le milieu.

158. Théorie de l'organe du toucher. — c) Aristote montre quel est l'organe du toucher, et il dit que les qualités tangibles sont les différences du corps en tant qu'il est corps. Cela revient à dire que ce sont les différences qui servent à distinguer l'un de l'autre chaque élément, à savoir, c'est le chaud, le froid, le consistant ou l'inconsistant, autrement dit le solide ou sec et le fluide ou déformable, et c'est de ces qualités qu'il a été question en donnant la théorie des éléments. Cette théorie fait l'objet du livre de la génération et de la corruption. Il est clair que l'organe du toucher et le siège premier de la faculté du sens appelé tact est une certaine partie du vivant, laquelle est en puissance de ces qualités. En effet, l'organe du sens souffre de la part du sensible une passion, car sentir est un certain subir. De là vient que le sensible qui est l'agent de cette passion, fait passer à l'acte l'organe en lui faisant avoir la qualité que le sensible a lui-même étant donné que l'organe était en puissance de recevoir cette actuation que lui communique l'objet sensible. Et c'est là le motif pour lequel l'organe du tact ne sent pas cette qualité qu'il a actuellement d'avance avant que l'objet sensible l'immute. En effet, nous ne sentons pas ce qui est chaud ou froid, consistant ou inconsistant lorsque ce chaud, ce froid, ce consistant et cet inconsistant sont précisément au même degré que notre organe tactile chauds ou froids, consistants ou inconsistants. Mais, nous sentons les élévations ou les abaissements que les qualités tangibles de l'objet ont en plus ou en moins que notre organe de telle sorte que nous ne sommes sensibles tactilement qu'à l'excès positif ou négatif de consistance ou de température dont l'ambiance diffère de nous. C'est comme si l'organe tactile était une moyenne arithmétique. En effet, les objets tangibles sont les extrêmes. Or, l'organe du tact est la moyenne entre ces

contraires extrêmes opposés l'un à l'autre par la grandeur de leurs qualités tangibles. Et c'est le motif qui fait dire que le toucher perçoit les extrêmes des qualités tangibles. En effet, c'est la moyenne qui sert de norme pour discerner par rapport à elle les deux opposés contraires l'un à l'autre.

La moyenne peut en effet subir une variation aussi bien de la part de l'extrême inférieur qui la peut altérer par diminution que de la part de l'extrême supérieur qui la peut faire varier par accroissement. En effet, le moyen comparativement à l'un des deux extrêmes joue le rôle de l'autre extrême. Par exemple le tiède comparé au chaud joue le rôle de réfrigérant ou du froid. Mais comparé au froid, le même tiède joue le rôle de caléfaciant ou du chaud. Concluons : le moyen souffre de l'un et de l'autre de ses deux extrêmes, car il joue vis-à-vis de chacun le rôle de contraire à l'autre. Or, un contraire subit de son contraire l'altération ou passion. Et de plus, il faut que de même que l'organe qui doit sentir le blanc et le noir doit être actuellement exempt de cette blancheur et de cette noirceur mais doit avoir en puissance la blancheur et la noirceur, et de même que cette exemption nécessaire se retrouve dans les autres sens, de la même manière aussi la même exemption est nécessaire à l'organe du tact, à savoir que l'organe du tact ne peut ni être actuellement à la température élevée qu'il s'agit de percevoir ni à la température basse qu'on veut sentir, ces températures à ressentir étant celles de l'objet extérieur. Mais l'organe doit être en puissance d'acquérir ces températures. Donc cette carence nécessaire se présente différemment pour le tact et pour les autres sens ; car dans l'organe visuel la vision est en puissance relativement au blanc et au noir, étant exempt de tout genre de blanc et de noir ; c'est en effet un organe totalement exempt de toute couleur. Mais l'organe du tact, comme aussi le milieu du tact ne peut être dépouillé de tout genre de chaud et de froid, de sec et d'humide, l'organe tactile et le milieu tactile sont constitués des éléments dont ce sont les qualités propres ou essentielles;

car aucun corps ne peut être réduit à un point mathématique. Tous les corps sont donc dans la nature des systèmes de points et les forces qui lient entre eux ces systèmes sont par définition naturelles aux éléments. Mais n'étant pas en puissance des qualités sensibles en tant qu'exempt de ces qualités, l'organe du toucher est en puissance des majorations et des diminutions de ces qualités tangibles. Il est en puissance des variations de qualités tangibles en tant qu'il est moyenne entre extrêmes. Tout moyen est en effet en puissance de ses extrémités. Et c'est là le motif pour lequel, plus l'animal a un organe qui est moyen par rapport aux conditions de consistance et de température, plus il a un tact exquis. C'est de là que vient le fait de la plus parfaite sensation tactile. Cette supériorité est celle de l'homme comme on l'a vu plus haut ; son tact, étant plus que celui des autres animaux en puissance de subir des majorations et des diminutions, est aussi plus parfait.

159. De l'objet du tact. — *f*) Aristote donne la théorie de ce qui est perçu par le tact et il dit : il se fait que l'objet de la vision est à certains égards le visible et l'invisible, et tout autant les autres sens ont chacun une paire de contraires qui est son objet propre, par exemple le sens acoustique a pour objet le son et le silence. De même le toucher a pour objet le tangible et l'intangible. Le mot « intangible » s'emploie dans deux sens ; ou bien c'est ce qui a un excès de tangibilité, de telle façon que ce sensible excessif détruise l'organe : tel est le cas du feu qui a une température infinie ; ou bien aussi c'est ce qui a un défaut de tangibilité, et tel est le cas de l'air : son inconsistance, sa fluidité et sa faible densité font que nous ne le sentons pas au toucher.

160. Conclusion. — Pour terminer, Aristote conclut en résumé que c'est *en restant dans des généralités* qu'il a traité des sensibles de chaque sens. C'est dire qu'il en a

traité sommairement en un certain abrégé. En effet, c'est dans le livre du sens et du senti qu'il en traite la théorie complète.

LEÇON VINGT-QUATRIÈME

161. Théorie du sens. — *a*) Après avoir dans ce qui précède théorétisé les sensibles chacun à part des autres, Aristote va en faire autant pour les sens. Et à cet égard il fait trois choses. Premièrement, il montre ce que le sens est. Deuxièmement, il en déduit la solution de certains problèmes grâce à la définition du sens qu'il a formulée. Troisièmement, il soulève certains problèmes difficiles au sujet des passions que les choses sensibles font éprouver au sens. Au sujet du premier point il fait deux choses. Premièrement, il montre ce qu'est le sens ; secondement, ce qu'est l'organe du sens.

162. Définition du sens. — Il dit donc d'abord qu'il faut affirmer indistinctement et généralement de tout sens cette définition : le sens est la faculté qui, sans faire entrer dans la substance du connaissant la substance du connu, reçoit seulement les déterminations de cette substance à l'exclusion de la matière que ces déterminations informent ou spécifient. Cette réceptions d'une forme sans réception de sa matière informée est analogue à la réception de la figuration d'un anneau façonné pour gauffrer des empreintes dans la cire : celle-ci reçoit le cachet sans recevoir la nature de la matière ou du métal façonné, car la cire ne devient ni fer, ni or, si le cachet est respectivement fer ou or. Mais on objectera que cette définition est inadmissible parce que tout patient, quel qu'il soit, se borne à recevoir de son agent une information sans jamais recevoir de son agent aucune matière affectée par cette forme reçue; par conséquent cette définition est fautive puisqu'elle

ne dit rien de spécial au patient qu'est le sens, mais elle dit ce qui est matériel ou commun à tout patient qu'il soit ou non le sens. En effet, tout patient reçoit quelque chose de son agent en tant que l'agent est agent. Or l'agent agit par sa forme et non par sa matière, car il ne doit pas de poser tel acte à ce qu'il est être en général mais à ce qu'il est tel être ; c'est sa forme seule qui le fait tel être comme c'est sa matière qui le fait un être en général. Donc tout patient, quel qu'il soit, se borne à recevoir de son agent une information et ne va pas jusqu'à recevoir la matière qui dans l'agent était informée par cette information. Et cette réception de l'agent dans le patient se borne à une réception de la forme de l'agent dans le champ d'expérience qu'est le sens. C'est ce qui a lieu dans le patient général ou universel qui définit l'idée de patient en général et le nom commun de patient. Tout élément 1° non consistant, 2° expansif est appelé air ; cet air devenant élément rigide et expansif, c'est-à-dire feu, c'est par la violence d'un heurtant rigide et expansif que cette métamorphose de l'air en feu se réalise, mais cette mue ne se fait pas parce que le mobile ou air a reçu en sa substance l'énergie du heurtant ou feu.

Ce n'est donc pas l'être du heurtant qui est reçu mais ce qui est reçu ce sont ses forces systématiques ou vertus actives et ces vertus sont ce qu'on appelle sa forme puisque c'est la forme qui est la précision de son être ou détermination et que c'est aussi la détermination de son être qui est cause de son pouvoir d'agir. En effet, le feu n'a de forces d'expansion et de rigidité que parce qu'il est telle réalité et il ne doit qu'à sa forme d'être telle réalité déterminée. Donc on ne voit pas qu'il soit propre au sens d'être réceptif de l'agent à concurrence de sa seule forme et à l'exclusion de sa matière. Et dès lors l'objection est valable : la définition donnée est trop générale pour être vraie. Or la réponse à l'objection, la voici : Je veux bien qu'il soit commun à tout patient de recevoir de l'agent la forme de cet agent sans plus ; il y a cependant une différence entre les agents,

et cette différence consiste en ce qu'ils ont diverses manières de recevoir la forme de leur agent.

En effet parfois la forme qui est reçue dans le patient et qui lui vient de l'agent, a dans le patient la même manière d'être que sa manière d'être dans l'agent. Et c'est cette identité de manière d'être que nous trouvons quand le patient a la même aptitude à cette information que l'agent a pour cette même information ; tout ce qui, en effet, est reçu en autrui y est reçu à la façon d'autrui. Il suit de ce principe que si la façon dont le patient est disposé pour l'information est tout juste la façon dont l'agent est disposé pour cette même information, la réception de la forme dans le patient aura lieu selon le même mode dont cette forme était informatrice de l'agent. On dit alors : ce n'est pas sans matière qu'est reçue la forme. Bien qu'en effet ce ne soit pas numériquement et identiquement la même matière qui est la matière de l'agent et qui est celle aussi devenue la matière qui est informée dans le patient par la forme reçue du patient, il se fait cependant que d'une certaine façon tout se passe comme si c'était la même matière. Et on n'affirme cette identité de matière que dans la mesure où on exprime par là que la forme qui était dans l'agent rencontre, en arrivant dans le patient, la disposition de la matière du patient à cette forme. C'est tout juste la même que la disposition qu'avait à cette forme le patient. Et cette façon d'approprier l'une à l'autre matière et forme de l'agent est la façon dont l'air reçoit les vertus actives qui définissent le feu, vertus actives que lui communique le feu qui du dehors violente l'air pour le rendre feu. C'est aussi de cette façon réceptrice de matière et de forme qu'est reçue toute forme physique lors de l'activité des corps bruts, le heurtant provoquant chez le heurté la même spécification que le heurtant a lui-même et de plus cette spécification existant dans le heurté grâce à une aptitude pour cette spécification et cette aptitude étant chez le heurté tout juste ce qu'elle était chez le heurtant. Mais *parfois*, par contre, la *forme*

est reçue dans le patient selon un mode d'être qui est un mode tout autre que dans l'agent ; c'est parce que la disposition matérielle du patient à recevoir cette information n'est pas semblable à la disposition matérielle qu'a l'agent. Et alors la forme est reçue dans le patient sans matière. C'est ce qui a lieu quand le patient est assimilé à l'agent pour la forme et ne lui est pas assimilé pour la matière. — Dans ce cas, le sens reçoit la forme sans la matière, car la forme a un être d'un certain mode dans le sens et un être d'un autre mode dans la chose sensible. Car, dans la chose sensible l'être qu'elle a est un être physique ou de corps brut, c'est-à-dire concret et particulier et dans le sens l'être qu'elle a est un être moral et abstrait ou représentatif et généralisé. Et l'exemple choisi du sceau qui sert à sceller d'un cachet de cire est un exemple bien approprié. Car l'aptitude de la cire à revêtir la plastique du cachet est une disposition tout autre que la disposition que le fer et l'or ont à être façonnés en cette figuration ou information. — *C'est pourquoi il ajoute que la cire reçoit l'information* ou détermination qui la fait figure gauffrée en cachet comme le lui impose la matrice qu'est le cachet d'or ou de fer, mais ce qu'elle ne reçoit pas de l'airain figuré ni de l'or figuré, c'est la matière qui était figurée, c'est-à-dire que le déterminé par la figure n'est pas livré. Les matières, c'est-à-dire l'or et l'argent ne passent pas à la cire. Mais ce qui est transmis c'est seulement le déterminant ou figuration de la matière.

Le forme de ce déterminé qu'est l'or ou l'airain passe seule à la cire. Ce n'est donc pas en tant que déterminé par l'or et l'argent que le sceau scelle mais en tant que déterminé par la seule forme qu'est la gravure. Et de même pour les autres sens, chacun d'eux souffre ainsi, car l'un souffre de la chose sensible qui a de la couleur, l'autre sens souffre de la chose qui a de la saveur, un troisième souffre de la chose qui a du son, mais aucun de ces sens ne souffre de son agent en tant que le sensible informe telle ou telle

matière, c'est-à-dire que ce qui est dit coloré, savoureux ou sonore n'informe le sens que par la coloration, la saveur ou le son et nullement par ce qui est le spécifié de cette spécification et de ce spécifiant. Par exemple, la pierre est un nom spécifié par l'adjectif coloré. Or c'est par l'adjectif exprimant sa coloration que la pierre spécifie le sens, mais ce n'est pas par le substantif pierre qu'elle spécifie la vue : ce n'est pas comme pierre que la pierre spécifie l'œil ; celui-ci ne souffre que de la spécification que la pierre colorée a comme colorée, et non de celle qu'elle a comme pierre, car la spécification qu'elle a comme pierre joue ici le rôle de matière, c'est-à-dire de spécifié. En effet elle est, comme pierre, spécifiée par l'adjectif coloré pour constituer la spécification de pierre colorée.

Pareillement, ce n'est pas en tant que miel que le miel informe notre goût, mais en tant que doux, car le miel est la matière ou substantif dont l'adjectif doux est l'adjectif ou la spécification, c'est-à-dire la forme. La raison en est que dans le sens aucun spécifié par la forme sensible ne se réalise semblable au spécifié que la forme spécifiait dans la chose sensible. En effet, dans le sens ne pénètre ni pierre, ni miel ni chose sonore, rien ne se retrouve de pareil. On n'y a que la saveur informant le miel, la couleur colorant la pierre et le son informant la chose sonore. Mais ce qu'il y a c'est que le sens souffre de la part du miel doux et de la pierre colorée les mêmes spécifiants qui spécifient miel et pierre, et ainsi c'est à raison de ce qui les fait doux et visible, c'est-à-dire à raison de la forme qui précise leur être matériel de pierre ou de miel pour en faire une spécification ou pierre colorée et miel doux. Le sens est donc par le sensible rendu semblable à ce que le sensible a de déterminant. Le sensible n'agit pas sur le sens de façon à le rendre semblable à ce que le sensible a de déterminé, c'est-à-dire de matière ou de général. On conclut que la disposition que la matière présente à la forme ne passe pas au sens : elle reste au sensible ; le sens en a une autre.

163. Théorie des organes du sens. — *b*) Aristote fournit la théorie des organes du sens. Étant donné qu'on définit le sens en disant qu'il reçoit la forme abstraitement, c'est-à-dire sans recevoir la matière informée par elle, et étant donné que l'on peut dire la même chose de la faculté intellectuelle, car celle-ci aussi reçoit les déterminants sans les déterminés, on pourrait croire que le sens n'est pas une faculté organique ou propriété d'un corps mais que comme l'intellect le sens n'est l'acte d'aucun organe et est faculté toute spirituelle. Et parce qu'il veut obvier à cette possible erreur, Aristote assigne au sens un organe, et il dit que le premier sentant, c'est-à-dire ce à quoi on doit avant tout attribuer la faculté de sentir, c'est l'endroit du corps où siège cette faculté, c'est-à-dire que c'est la partie du corps qui est capable de recevoir sans leur déterminé ou matière, les déterminants ou formes. L'organe du sens ne diffère en rien de la faculté ou pouvoir de sentir. Par exemple, l'œil ou organe de la vision est la même chose que le sens de la vision ou que la faculté visuelle elle-même. Mais cette identité pure et simple se borne à l'identité d'une chose avec une autre, elle ne va pas jusqu'à l'identité des points de vue auxquels on peut se placer pour envisager cette chose. On appelle organe la chose à un point de vue et à un autre point de vue on l'appelle sens. Et les prédicats qu'on affirme de la chose par ces deux mots respectivement organe et sens sont différents, car ils considèrent chacun la chose à un point de vue différent et à raison chacun d'une forme propre ou cause formelle particulière, de telle façon que si le sujet auquel on attribue ces deux prédicats est identiquement le même logiquement, l'être des deux prédicats diffère. — En effet, en vertu du sens des mots, autre chose est corps, autre chose est faculté. La faculté, en effet, joue le rôle de forme de l'organe ou du corps, lequel est ainsi la matière de la faculté, comme on l'a vu ci-dessus. Or aucune matière ne se peut identifier logiquement avec sa forme. Donc organe et faculté sont logiquement autre

chose. Et c'est là raison pour laquelle Aristote ajoute que (« *la grandeur* ») c'est-à-dire l'organe corporel, est (« *ce qui éprouve la sensation* »), c'est-à-dire que l'organe est le sujet dont on dit qu'il a le pouvoir de sentir, comme le spécifié ou substantif est matière ou sujet de la proposition ou du jugement qui lui attribue la forme ou prédicat, c'est-à-dire la spécification. Mais on ne peut identifier l'organe ou corps, c'est-à-dire la grandeur étendue et dire que c'est la même chose logiquement et la même notion que la faculté sensitive ou pouvoir de sentir, autrement dit le sens. Mais le mot sens dit plus que le mot corps, car le sens est une « *qualification* » du « corps qui sent », c'est-à-dire une moyenne juste d'extrêmes opposites ; c'est un attribut, prédicat ou spécifiant, qualité ou adjectif. Le corps ou grandeur est le sujet propriétaire ou matière dont on l'affirme et auquel on l'attribue en propriété à raison de ce qu'il a de moyenne juste, de proportionné et de formel, de vertu et de potentiel.

164. Plus les excitants de la sensation sont grands, plus ils diminuent le pouvoir de sentir. L'inertie du sens est une conséquence de sa corporéité ou matérialité. — *c)* De ce qui précède, Aristote conclut la solution de deux problèmes qui peuvent être posés, et il dit : « De ce qui précède on peut voir que les excitants sensibles, lorsqu'ils sont intenses, émoussent les organes du sens et abolissent leur pouvoir de sentir. Il faut, en effet, comme on l'a dit (nº 161), que dans les organes sentants il y ait, pour qu'ils soient sentants, un certain tempérament ou proportion heureuse d'éléments ou une moyenne arithmétique déterminée et fixe entre des extrêmes opposites, il faut que les extrêmes y soient à concurrence d'un quantum qui ne peut excéder une telle limite fatale en deçà et au delà de laquelle le pouvoir de sentir devient impossible à exercer. Si donc l'excitant ou sensible porte le quantum de l'organe en deçà ou au delà de cette limite fatale, le sensible excède

ce que peut supporter d'excitants l'organe, le quantum heureux de l'organe est compromis comme on l'a dit, et il est dès lors détruit ; car, on l'a dit, le sens tient à la conservation d'un coefficient convenable dans l'organe. — On peut d'ailleurs représenter par une comparaison cette destruction du sens par des excitants excessifs. C'est une destruction analogue à celle du système de cordes d'un instrument de musique. Que quelqu'un assène un coup violent sur ce système, il en détruit l'harmonie et l'accord de l'instrument en est vicié, car la qualité de l'instrument c'est que les fréquences de ses cordes soient en rapport simple. C'est ce rapport entier des fréquences qui est compromis par ce détraquement brusque et brutal.

165. Insensibilité des plantes. — Egalement on peut rendre compte de la raison pour laquelle de ce qui précède on tire la « *solution d'une autre question* », à savoir la question de savoir pourquoi les plantes sont privées de la faculté de sentir. Elles auraient cependant, semble-t-il, tout ce qu'il faut pour sentir puisque nous leur voyons deux choses, premièrement la possession d'une certaine faculté ou partie potentielle de l'âme, et secondement la passion ou immutation que leur font subir certains sensibles, à savoir les tangibles. Il est patent, en effet, qu'elles subissent des majorations et des diminutions de température dues aux réfrigérants et aux caléfactants extérieurs à elles. — Le motif pour lequel elles ne sentent pas c'est qu'elles n'ont pas ce qu'il faut pour sentir : en effet, nous l'avons dit, il faut que l'organe ait ce qu'il faut pour subir l'excitant ; elles n'ont pas organiquement de dispositif pour être sensibles non aux absolus mais aux variations. Elles subissent instantanément les variations qui servent comme telles aux animaux à se rendre compte des majorations ou diminutions tant de la consistance que de la température extérieure. En causant ces dilatations et ces constrictions, ces con-

centrations et ces décentrations, les excitants se révèlent à nos sens.

Les plantes n'ont pas en effet d'équilibre instable toujours prêt à être porté vers l'extrême supérieur et l'extrême inférieur. Or, c'est cette moyenne aisément portable aux opposites qui est requise pour sentir les sensibles du tact. C'est ce qui est indispensable pour qu'un sens quelconque puisse exister, et c'est là la raison pour laquelle les végétaux n'ont pas en eux la capacité ou faculté de recevoir en eux les déterminants ou vertus actives sans les déterminer, autrement dit « *sans la matière* » dont ces déterminants ou espèces sont les qualifiants ; car dans le sentant les sentis affectent le sentant comme tel. Certes un tel pouvoir de recevoir les espèces sans la matière qu'elles avaient dans l'excitant n'est autre que le sens. — Mais il se fait que la plante au contraire reçoit avec la matière les espèces, c'est-à-dire que cette réception des vertus actives des sensibles a lieu dans la plante de façon à les faire spécifier tout juste le même spécifiant dans la plante qu'elles avaient dans l'excitant : dans le sensible et dans le végétal les excitants affectent la matière non vivante comme matière non vivante.

d) Aristote soulève un certain problème au sujet de ce que souffrent les plantes de la part des sensibles ; en effet il avait dit que les plantes subissent des immutations de la part de certains sensibles. D'abord Aristote pose le problème de savoir si de la part des sensibles autres que les tangibles, il peut être souffert ou éprouvé une immutation ou altération par un être qui n'aurait pas le sens de ce sensible. Par exemple, supposons un être privé d'odorat : peut-il éprouver une altération de la part d'une odeur ? — De même, supposons un être privé de l'ouïe : peut-il éprouver une altération de la part d'un son ? — Et enfin ce qui n'a pas de vision peut-il être influencé par la couleur ?

e) Ensuite, Aristote pour la négative fait valoir deux raisons. Et de ces deux voici la première. Le motif c'est que le propre et la caractéristique essentielle de l'olfactible

c'est qu'il produit la sensation d'olfaction. Or l'odeur n'est pas autre chose que l'olfactible. Donc si une chose se fait sentir à l'odorat, elle se fait sentir par son odeur. D'après ce que nous lisons dans un autre manuscrit, on peut interpréter autrement et lire « l'odeur fait la sensation d'olfaction comme l'objet de l'acte définit l'acte ». La propre action de l'odeur comme odeur est donc de réaliser la sensation olfactive. C'est donc l'acte de sensation olfactive qui est l'action propre révélant le sensible qui a de l'odeur. Le phénomène d'olfaction définit la propriété odorante du corps odorant. De cet énoncé il résulte que celui qui subit l'action de l'odeur en tant qu'elle est odeur, celui-là a le sens de l'odorat. Donc ce qui n'a pas le sens de l'odorat ne peut rien subir de la part de l'odeur. Et on verrait la même loi pour les autres sens : pour chacun il est vrai qu'il n'est pas donné à tous les corps de subir la passion des sensibles ; seuls peuvent subir cette passion les corps qui ont le sens de ces sensibles.

f) Aristote produit le second argument. Et il dit que ce que le premier argument expose fait état de ce que l'expérience révèle ; car la lumière et la ténèbre, et l'odeur et le son, ne font aucune immutation sur les corps privés des sens de ces sensibles. Il faut faire exception du cas où par hasard il se fait accidentellement que, outre qu'ils sont sensibles pour les sens spéciaux, ces sensibles sont d'ailleurs sensibles aussi au sens général ou toucher, et à raison de cette énergie ou pouvoir de réaliser un effet destructeur tangible, ces sensibles font de l'effet. Par exemple c'est le cas de l'air qui lorsqu'il gronde par l'orage brise l'arbre. Le bois est alors éclaté non par l'effet du son formellement considéré comme son mais à raison de ce que le corps sonore est énergique à raison de la vitesse de l'air en mouvement qui constitue le corps gyrant de la trombe de l'orage.

g) Aristote montre qu'il en va autrement des qualités tangibles et il dit que les *tangibles et les solutions* liquides,

c'est-à-dire les saveurs, font un certain effet sur les insensibles. Mais il faut entendre ces mots dans le sens où on signifie que les saveurs font effet sur les plantes et les corps bruts ou insensibles. Or, elles ne font pas sur eux effet en tant que les saveurs sont saveurs, mais en tant qu'elles sont des tangibles, et en tant que le goût est un sens spécial qui est une espèce de toucher, car il perçoit les sensibles apposés à la chair, tout juste comme perçoit le sens du tact.

En effet, si les corps dépourvus de sens étaient incapables de subir l'effet des tangibles, on ne voit pas ce qui pourrait les immuter, ni les faire changer de qualités, c'est-à-dire les altérer ou les mouvoir ; car les tangibles sont les qualificatifs, qualités actives et passives des éléments, et c'est selon ces qualités qu'ont lieu universellement toutes les altérations des corps quels qu'ils soient.

h) Aristote montre aussi que les autres sensibles agissent sur certaines choses inanimées encore qu'elles n'agissent pas sur toutes. Et dès lors il ajoute : « *il importe de donner une raison suffisante de cette distinction*. Donc il faut expliquer pourquoi les sensibles du tact font effet sur tous les corps qu'ils soient ou non doués du sens du tact, tandis que les autres sensibles n'infligent pas à tous les corps mais seulement à certains corps une immutation. Par exemple, l'odeur n'immute que certains corps inanimés ou insensibles. C'est à celle que revient Aristote.

Mais, néanmoins, il est faux de dire que tout corps subisse l'effet du parfum et du son, tandis qu'il est vrai que tout corps subit l'effet du chaud et du froid qui sont des sensibles du tact. Certes pour subir l'effet du parfum et du son il y a uniquement les corps flous et sans figuration propre, à contours mobiles. Tels sont les fluides respectivement 1° expansif (gaz ou air) et 2° non expansif (liquide ou eau). Et que l'air puisse subir l'effet de l'odeur c'est ce qui résulte du fait que l'air est empuanté, et il se comporte comme un patient relativement à cet agent d'infection

qu'est l'odeur. Une autre version latine du texte grec fait lire le mot « *porter* » au lieu du mot « *empuantir* ».

Le mot « porter » s'interprète en ce sens que c'est par les contacts du sens du toucher que se propagent de proche en proche les sensibles des autres sens que le toucher et que les spécifiants parviennent au sens. Le motif de cette distinction qui fait que les sensibles du tact immutent tous les corps insensibles et que les sensibles des sens non tactiles n'immutent que certains corps insensibles est le suivant. Les sensibles que sont les qualités sensibles sont les transmetteurs et les agents instrumentaux des autres sensibles. Ils sont donc la cause des autres sensibles. Et pour ce motif ils ont plus de puissance active que n'en ont les autres sensibles, c'est aussi pourquoi ils peuvent agir sur les corps quels qu'ils soient. Mais les autres sensibles ou sensibles spéciaux n'ont que moins de vertu active, et dès lors ils ne peuvent agir que sur des corps très tendres, c'est-à-dire sur les fluides respectivement aqueux et aérien. Et le même motif vaut pour la lumière ; les corps célestes peuvent bien illuminer les corps qu'ils contiennent mais ces situés ou corps inférieurs ont moins de forme ou de vertu active que leur situant, car le propre du verbe actif « situer » est d'être actif et le propre du verbe passif « être situé » c'est d'être passif. Comme la matière ou déterminé est dite passive, ainsi la forme ou déterminant est dite active. Il faut bien que le situant ait plus d'action ou de vertu active et que le situé en ait moins. On explique ainsi que le corps céleste ou contenant comprenant tout l'univers a l'énergie totale et que les corps inférieurs ou contenus n'aient qu'une énergie moindre parce que partielle.

i) Aristote répond à la question posée plus haut en disant : Si un corps non doué d'odorat éprouve de la part de l'odeur un effet immutant, qu'est-ce donc qu'odorer sinon éprouver de la part de l'odeur une altération. Et il répond à la question en disant : Odorer est souffrir de telle sorte de la part de l'odeur que l'on sente l'odeur. L'air n'est pas

immuté par l'odeur dans ce cas, dans ce sens que l'air ne subit pas l'effet de l'odeur de manière à sentir le parfum de l'odeur. En effet l'air est privé de la faculté sensorielle. Mais l'air est le patient de l'odeur en ce sens que l'air devient parfumé. La façon dont l'air devient un sensible de l'odorat c'est donc que l'air devient alors un milieu de propagation à travers lequel l'excitant olfactif se transmet depuis l'odorable jusqu'à l'organe sentant.

ANNOTATIONS AU DEUXIÈME LIVRE

DES

COMMENTAIRES DE SAINT THOMAS

DE LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE

Le premier livre d'Aristote est déjà plus qu'une préface. En effet, en exposant l'histoire de la psychologie, il l'a résumée en deux mots extrêmes dont l'un est « mouvement » et dont l'autre est « immanence ». — A partir du deuxième livre Aristote exposant la psychologie proprement dite se borne à réunir les deux mots. Il en fait essentiellement la science des mouvements immanents, considérés dans ce qu'ils ont d'immanent, l'âme n'étant pour lui que ce qui immanentise certains phénomènes. Etant du genre des non immanents parce que corporels, ceux-ci sont immanents parce que d'une espèce spéciale ou phénomènes vivants.

Toute la psychologie d'Aristote participe donc au caractère général de sa philosophie qui est de choisir sa voie à mi-distance entre les extrêmes. — Sa psychologie mixte a deux prédécesseurs. C'est d'abord la psychologie purement immanentiste, qui fait connaître l'âme à l'aide de la connaissance et définit la connaissance par un immanentisme total. En effet, le connaître n'est pour elle que pur subjectivisme, car c'est ne se servir que des matériaux internes au connaissant et en reconstruire les choses connues sans aucune inertie, c'est-à-dire sans aucune évidence ni action de l'extérieur connu.

A l'opposite, les matérialistes sont des inertistes absolus, car ils ne font connaître l'âme que par le mouvement d'un corps heurtant dont le heurt fait changer la vitesse de son heurté. Entre le mécanicisme ultra-inerte et l'idéalisme ultra-immanent Aristote instaure une psychologie mixte. Elle est la science des mouvements des corps et en cela elle se rattache aux inertistes, mais elle n'étudie des corps que leurs mouvements immanents et en cela elle se rattache à l'immanent extrême des subjectivistes.

***

Cette fidélité à adopter la solution juste milieu s'inspire chez Aristote de la tendance constante à adopter dans les questions morales et supra-physiques la solution inspirée de la question physique. Or, en physique, ce qu'il conçoit tant contre les idéalistes au traité de la génération que contre les sensualistes au traité du ciel, c'est l'existence des élémentés. — Seuls ils existent ; les éléments dont ils sont les moyennes n'existent que comme limites ou extrêmes, qui ne sont que par la démarche de notre esprit qui les suppose comme quantités respectivement moindre ou plus grande qu'une quantité donnée et finie.

Encore qu'Aristote emprunte sa psychologie tant aux mécanicistes qu'aux idéalistes, c'est surtout aux physiciens qu'il déclare souscrire, car ce qu'il leur emprunte c'est ce que le phénomène de la psychologie a de caractère plus général.

En effet, le propre de la psychologie aristotélicienne est d'être scientifique. — La science étant la connaissance du particulier, il faudra donc bien que le phénomène psychologique soit avant tout caractérisé par son genre ou caractère scientifique. Or, son genre n'est jamais que son caractère phénoménal ou de mouvement, ce qui revient à dire ce que le phénomène psychologique est inertement. C'est à la théorie des anciens psychologues physiciens

qu'Aristote le demande ; comme c'est aux anciens psychologues subjectivistes qu'Aristote demande la différence spécifique ou immanence qui distingue les phénomènes psychologiques des phénomènes non psychologiques ou des corps bruts.

C'est à Démocrite que la psychologie d'Aristote emprunte sa notion générale du mouvement. C'est à Empédocle qu'elle emprunte sa différence spécifique ou immanence.

***

Pour exprimer quelle est la relation de l'idée de genre par rapport à l'idée d'espèce, Aristote a recours aux éléments respectivement syntaxiques et mathématiques.

Aux quatre élémente physiques, Empédocle joint les deux éléments syntaxiques. En effet, Empédocle, étant poète, se place spécialement au point de vue philologique du langage et de la grammaire. Les quatre éléments physiques lui fournissent les termes à associer dans la phrase, mais les deux éléments syntaxiques, l'un la décomposition et l'autre la composition, fournissent le verbe ou copule affirmant ou niant la convenance des deux termes du jugement respectivement sujet et prédicat. De cette notion de proposition négative et de jugement affirmatif il est aisé de passer aux mathématiques, car la propriété de la somme des premiers nombres impairs consécutifs est susceptible de fournir un jugement et d'être sujet de phrase, car on peut dire d'elle un prédicat, à savoir que cette somme des $2n + 1$ premiers impairs vaut n^2 ou le carré du nombre n.

Au contraire, de la somme des premiers pairs on ne peut rien dire. — Dès Pythagore le mot « matière » est adopté pour exprimer le genre ; en effet, on ne peut rien dire de spécial d'un générique. — Au contraire, le mot « forme » correspond aux impairs, car on peut dire du spécial les caractères plus particuliers qu'on ne pouvait affirmer du générique. — De ce sens générique du mot « matière » et

spécifique du mot « forme » vient la définition aristotélicienne de l'âme : c'est la forme du corps qui est capable de vie, c'est-à-dire d'agir de façon immanente.

*
* *

Toute matière n'est pas capable de toute forme, seul un luth bien accordé peut servir à une exécution musicale. Cette théorie de la proportion de la matière à la forme permet à Aristote de dire quel sera le corps ou matière que l'âme fait corps vivant. C'est un corps harmonieux ou organisé. — Faisant appel aux psychologies de l'harmonie et notamment au Timée de Platon, Aristote ramène à la physiologie sa définition syntaxique et il la formule en disant que l'âme est la forme d'un corps organisé. L'organisme est précisément cette proportion requise que le corps doit avoir pour être animé par l'âme.

*
* *

De cette formule résultent les deux dernières questions que nous traiterons dans ces notes : 1° les limites de ce livre ; 2° le détail des questions qui y sont étudiées.

De ce que la forme requiert une matière assez qualifiée pour être informable il suit que le deuxième livre se limite. Il n'étudie que les faits psychiques qui sont physiologiques, c'est-à-dire organiques, mais le troisième livre s'étendra aux faits psychologiques non organiques ou non physiologiques.

Les faits du troisième livre établissent que l'âme humaine est pur esprit ; ceux du deuxième ne peuvent faire cette preuve. — Le deuxième livre s'arrêtera donc après avoir étudié les sens externes, car les sens sont organiques. — Le troisième livre étudiera les faits des sens plus élevés que les sens externes. — En effet, encore que les sensibles internes, phantasmes ou images sensibles, soient le fait d'un organe, néanmoins ils sont ces dispositions que la

matière doit avoir pour être informable par une âme pur esprit, c'est-à-dire dont les actes ne sont pas organiques.

Du genre et de l'espèce vient une théorie propre à Aristote, celle de la puissance et de l'acte.

Les phantasmes sont en puissance d'être intelligés. — Ces phantasmes sont donc la condition d'information que doit avoir le corps pour être informable par une âme pur esprit. — Aristote note très justement comme fait d'observation courante, l'éclosion de la vie des phantasmes au milieu de la gestation humaine ; il en conclut très logiquement que c'est seulement alors qu'est créée l'âme humaine.

La création de l'âme ou venue du dehors est décrite par Aristote au traité de la génération des animaux. L'esprit vient d'un Dieu créateur pur esprit. Ce dernier est emprunté par Aristote à la théodicée d'Anaxagore. — Le Stagyrite se borne à modifier l'argument non immanent pour en faire un argument immanent, Anaxagore admet que Dieu régit le monde du dehors comme un moteur mécanique meut son mobile. Pour Aristote, au contraire, la spiritualité a une preuve cognitive et par conséquent immanente. — L'absence de lacunes que nous constatons à nos connaissances intellectuelles ne s'expliquerait pas, dit-il, si notre connaître était, comme le veut Anaxagore, une motion du dehors, car connaître est subir et on ne peut subir que ce qu'on n'a pas : on ne peut donc connaître sensiblement ce que nos organes ont de sensible. Or on le connaît, donc on le connaît intellectuellement ou sans organe ni corps.

Les questions traitées dans ce deuxième livre sont donc dépendantes de la notion de cause ainsi que de celles de puissance et d'acte, telles que la métaphysique d'Aristote a été la première à les fournir. Il nous reste à parler spécialement des espèces de causes.

L'immanence ou spiritualité étant l'identité de l'agent et du patient, le corporel ou l'inertie est la non-identité de l'agent et du patient. — Dès lors une première question

constitue la psychologie générale. C'est la définition de l'âme sans distinguer les espèces de causes. Puis viendra la première partie de la psychologie spéciale ; cette partie ne peut établir la spiritualité de l'âme. — On ne considère dans le deuxième livre que la seule cause efficiente, mais on la subdivise. — La cause efficiente est la cause particulière ou unique ; les autres causes sont générales ou plurales. — Mais il y a deux façons pour un particulier d'être cause particulière et ces façons s'opposent comme l'être au non-être. 1° La cause efficiente « principale » doit son nom au prince ; car il est par ses ordres dans une bataille la raison suffisante de la limitation des évolutions des soldats ; 2° la cause « instrumentale » est au contraire l'armée qui sert d'*instrument* au *prince*, car les dirigés ne sont pas la raison suffisante des limitations des démarches de l'armée, mais ils constituent la bataille.

Dans la psychologie spéciale de la végétation c'est la cause principale qui est immanente. En effet, c'est l'âme du nourri qui limite sa taille à son état adulte et son repas à son appétit. Le végétal est donc à la fois le limité et le limitant. — Dans la psychologie spéciale animale ou de la sensation au contraire c'est la cause instrumentale qui est immanente. En effet, tandis que la réalité extérieure m'immute, elle est la cause principale de ma sensation, car elle est le limitant qui en limite l'intensité. Mais la cause instrumentale c'est moi-même. On appelle « espèce sensible » ou connaissable le sentant en tant qu'il est indifférent à telle limitation de connaissance. Etant non limitant ou espèce, le sentant constitue néanmoins la connaissance. Tels les soldats constituent toute la réalité de la bataille malgré leur entière fidélité aux ordres de leur prince.

Parmi les actes végétaux, trois sont à distinguer suivant que l'âme se sert principalement de la nourriture pour 1° nous entretenir la vie du corps, 2° nous porter au terme adulte quantitatif, 3° nous reproduire spécifiquement par la filiation.

De même il y a cinq sens extérieurs, selon qu'il y a une immutation qui n'impose en rien au sens les manières d'être des objets connus, tandis qu'au contraire toutes les opérations végétales font entrer l'aliment dans la substance de l'alimenté. La vue est le premier sens, car elle réalise le mieux cette absence de participation que le corps voyant a aux manières d'être du senti. En effet, à voir le rouge mon œil ne devient en rien rouge.

A l'opposite est le sens du toucher, car la chaleur que je sens m'échauffe le toucher ; et la pression sentie comprime ma main qui la sent. Entre les deux extrêmes se groupent les trois autres sens par ordre de spiritualité décroissante. La façon de traiter de chacun est reprise de la psychologie générale. — C'est à Démocrite qu'Aristote reprend la théorie du sensible immutant l'organe : tel un moteur heurte un mobile et vient l'accélérer. Mais si la théorie démocritienne est toute de physique générale et fait le principal mérite de l'analyse aristotélicienne des sens externes, Aristote la tempère par la formule épistémologique : « *Point de subjectivisme* »! Ainsi se constitue la théorie aristotélicienne du connaître. Elle fait du connaître un subir que les connus infligent au connaissant, et ainsi la théorie aristotélicienne est sainement immanente, car elle fait de l'espèce le moyen instrumental du connaître.

L'immanence du connaître consiste en ce que 1° moi connaissant je reçois et subis ; je suis donc le patient ; 2° mais je suis aussi l'agent ou cause instrumentale, car je suis l'espèce.

Quant aux particularités de chaque sens nous n'avons pas de peine à faire remarquer combien la méthode d'Aristote étant la même que celle de nos modernes, ses manières de parler s'harmonisent avec les nôtres. Il ignore tout de la propagation de la lumière, mais la propagation n'est pas essentielle à la théorie de l'essentiel de la lumière. Il ne se trompe ni sur le caractère transversal de la vibration ni sur le phosphène, ni sur le diaphane, ni sur le rôle exact de

l'extinction élective que cause la couleur. Par contre, on a conservé toute sa théorie de la nature locale, du siège, de la longitudinalité, et de la propagation du son. Il en est de même de sa notion de l'écho, de la réflexion et de l'amplitude du son, comme aussi des qualités du son et de la nature de la voix, dont il fait, comme l'Evangile, l'expression du cœur, c'est-à-dire l'interjection de l'affection. Notons aussi la modernisation des notions de parfum [1]) et de saveur ainsi que de la distinction ou de la division des deux sens tactiles respectivement des températures et des pressions.

*
* *

La question de la spiritualité primant toutes les autres en psychologie il ne sera pas sans intérêt de traiter ici de la spiritualité du deuxième livre. — Elle relève en général de la psychologie générale. En effet, la spiritualité est le propre des non-corps. — Or, les corps sont essentiellement inertes ou non immanents et l'âme est essentiellement ce qui vaut aux corps vivants leur immanence. — Spécialement les deux parties de la psychologie spéciale ici étudiées relèvent de la spiritualité spéciale à leur manière. La végétation est moins immanente puisque comportant nécessairement la venue de l'alimentant en l'alimenté. L'aliment est donc sacrifié et cesse d'être en dehors pour devenir l'alimenté. Au contraire, dans la connaissance, le connu n'est pas sacrifié mais continue à exister en dehors du connaissant. Donc aucune de ces trois spiritualités (générale de l'âme et spéciales de l'âme végétale et sensitive) ne constitue la spiritualité absolue. Elles se bornent en effet à

1) On admet de nos jours encore un minimum de matière pondérable tellement limité qu'il n'est pas possible que la substance de la chose qui est parfumée se dissolve dans le milieu parfumé, car ce milieu s'étend à plusieurs centaines de kilomètres à la ronde. De là comme jadis la nécessité d'admettre une dissolution du pondérable qui s'évapore à la source, puis une ondulation du non-pondérable ou éther dans le milieu parfumé.

exclure certaines inerties sans les exclure toutes. Seuls les faits du troisième livre (psychologie rationnelle) constitueront des faits de spiritualité absolue ou totale montrant que l'âme humaine est en tout non inerte ou pur esprit.

A. THIÉRY.

Le 22 août 1923.

LIVRE III

LEÇON PREMIÈRE

166. Objet du livre trois. — *a*) Ici, dans le texte grec d'Aristote commence le livre troisième. Et à mettre ici le début du livre trois on a assez bien raison, car à partir d'ici Aristote commence à traiter déjà de l'intellect. Or il y a eu des systèmes philosophiques soutenant que sentir et intelliger c'est tout un. Or, il est de toute évidence pour tous les systèmes que l'intellect ne se confond avec aucun d[illegible] sens externes, qui ont été traités jusqu'à présent (au li[illegible] deux). Et la raison qui empêche de confondre intellect et sens externes c'est que les sens externes sont par définition ceux qui n'ont à connaître qu'une seule espèce de sensibles, tandis que l'intelligence intellige l'essentiel ou définition définissant tous les sensibles. De là suit que nous avons à nous demander encore si, outre ces sens externes, il n'y a pas dans la partie sensitive de l'âme une autre faculté cognitive que les sens externes. Et cette question résolue affirmativement nous permettra de nous demander si oui ou non l'intellect se réduit à n'être que sens à quelque point de vue.

Divisons donc en trois parts cette question de l'identité du sens et de l'intelligence. Premièrement, on se demandra s'il existe quelque autre sens en outre des cinq sens extérieurs dont on a parlé déjà. Dans la seconde partie, Aristote fait voir qu'à aucun point de vue le sens et l'intelligence ne

peuvent être tous deux, une seule et même chose. Troisièmement, ayant démontré que l'intellect n'est pas organique et fait voir que l'intellect n'est pas un sens, il fait voir ce qu'est l'intellect en donnant la théorie de la part intellective de l'âme.

167. Des sens avec lesquels l'intellect peut être confondu. — La première question se partage en deux parties. Dans la première, il montre qu'il n'y a pas d'autre sens propre que les cinq déjà étudiés. Dans la seconde, il montre qu'outre les sens propres, il y a un sens commun. Au sujet du premier point, il fait deux choses. Premièrement, il montre qu'il n'y a pas d'autre sens que les cinq. Deuxièmement, il montre pourquoi il y a plus d'un sens et pourquoi un seul ne suffit pas. Il montre deux choses au sujet du premier objet. Première thèse : « A part les cinq sens propres, il n'y a pas d'autre sens qui ait pour objet de connaître les sensibles propres ». Deuxième thèse : « A part ces cinq sens, il n'y a pas d'autre sens qui aurait pour objet de connaître les sensibles communs ».

168. Il n'y a pas plus de cinq sens propres. Nul sixième sens ne connaît les sensibles propres. — La première thèse se démontre ainsi : quiconque possède l'organe capable de connaître les sensibles d'un certain genre, connaît par cet organe tous les sensibles de ce genre. Mais les animaux parfaits ont tous les organes du sentir. Donc ils connaissent tous les sensibles. Comme d'ailleurs ils n'ont de fait que les seuls cinq sens, il n'y aura pas en dehors des cinq sens un autre sens capable de sentir les sensibles propres. — Au sujet de ce syllogisme il donne les développements suivants : premièrement il introduit son étude en disant : « De ce qui va suivre on peut tirer la raison suffisante qui peut fonder à soutenir qu'il n'y a pas d'autres sens que les cinq déjà indiqués ».

b) Aristote établit la majeure du syllogisme ci-dessus, à

savoir il prouve cette thèse : « Le fait d'être doué d'un organe sensoriel fait que l'animal qui a cet organe est capable de sentir tous les sensibles qui peuvent être sentis par cet organe ». — Et pour prouver cette proposition, il se sert des propriétés tangibles que sent le tact, car il est évident qu'il y a des qualités tangibles. Il a été dit plus haut que les qualités tangibles sont les différences du corps qui est à une moyenne entre les qualités extrêmes et en tant qu'ils sont à un état intermédiaire. Car une quantité moyenne est composée à l'aide des extrêmes qui sont respectivement au-dessus et au-dessous de la moyenne. — De cette définition résulte que nous pouvons par un seul organe sentir toutes les qualités tangibles ; car une moyenne unique est en puissance de toutes les quantités de tangibles autres qu'elle-même. Les supérieures peuvent lui infliger une augmentation et les inférieures peuvent lui causer une diminution. — De cette preuve tirée du sens du toucher Aristote conclut par un motif semblable que nous sommes capables de sentir tous les sensibles dont est capable un organe pourvu que nous ayons cet organe.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que dit ici Aristote. Le fait est que nous avons le sens de tout sensible qui se peut sentir par le toucher : la preuve en est tirée du fait que tous les tangibles sont sentis comme tangibles par nous. Il faut nécessairement généraliser l'argument et dire que si nous sommes privés de la sensation de certaines sensibles, c'est à raison de ce que nous manquons de l'organe pour lequel ces sensibles sont de nature à être sensibles. En effet la règle est : si nous avons l'organe nous sentons ses sensibles. Et ce qui a été dit en général pour tous les sens, il le manifeste à titre exemplatif pour chaque domaine sensoriel particulier, et tout d'abord pour ce qui est connu sans milieu étranger au sentant. Or, c'est dans ce sens qu'il parle de tout ce que nous sentons « *au contact* », c'est-à-dire sans milieu externe. C'est ce qui peut être senti par l'organe du toucher. Sous le nom d'organe

du toucher nous comprenons ici le goût que nous prenons aux saveurs des choses. Mais autrement en est-il de ces sensibles que nous sentons par des milieux externes. Et ces milieux étrangers au sentant sont des corps simples : c'est notamment l'eau et l'air, milieux externes de la vue et de l'ouïe ainsi que de l'odorat. Nous pouvons dire aussi que nous ne sentons au contact aucun des sensibles de ces sens. Tous se trouvent pour ainsi dire dans une situation telle que si, par un seul organe, divers sensibles qui diffèrent génériquement les uns des autres peuvent être sentis, l'animal qui a cet organe sentira nécessairement les sensibles de ces genres différents. Par exemple, supposez qu'un organe est constitué d'air, et que l'air peut subir l'immutation, tant de la couleur que du son, il suit que l'animal qui a cet organe aérien, peut connaître l'un et l'autre, c'est-à-dire à la fois le son et la couleur. Réciproquement, au contraire, si plusieurs organes sont susceptibles de recevoir l'immutation d'un seul et même sensible, tout comme l'air et l'eau qui sont l'un et l'autre doués de la propriété d'être diaphanes, et à ce titre sont immutables par la couleur, il s'ensuit que l'animal qui aurait l'un ou l'autre de ces deux corps simples pour organe, pourrait percevoir par cet organe unique les sensibles qui sont immutants des deux corps simples, et cette double perception par un seul organe aurait lieu comme a lieu par un seul milieu externe unique la transmission des deux sensibles génériquement différents, c'est-à-dire que la couleur et le son seraient perçus par cet organe unique. Tel son et couleur sont tous deux transmis par l'air qui sépare de l'organe visuel la couleur et de l'organe acoustique le corps sonore.

C'est l'adage aristotélicien disant : comme *l'un et l'autre sensible* se transmettent par un seul milieu externe, ainsi par un seul et même sens seraient perçus les deux sensibles de genre différent. C'est encore ce qu'exprime Aristote par cette formule : « dans les sens qui perçoivent par milieu externe, les organes sont à l'avenant des milieux ». En effet,

ces théories sont formulées par Aristote parce que le même sensible est senti par tel animal se servant de l'eau comme milieu externe, tandis que tel autre animal perçoit ce même sensible en se servant au contraire de l'air comme de milieu externe, et c'est évidemment le cas du sensible olfactif : tel animal le sent à travers l'eau et tel autre animal le sent à travers l'air.

c) Aristote expose la seconde des propositions qui ont servi de prémisses à son syllogisme et il la démontre, à savoir : tous les organes possibles de sensation sont possédés par les animaux parfaits. Et il soutient en effet qu'il ne peut y avoir d'organes de sensation que ceux qui sont composés des deux corps simples susdits, à savoir de l'air et de l'eau ; car ces deux corps simples sont plus que les autres susceptibles de subir les immutations des sensibles. — On sait en effet que par définition il est essentiel à un organe sensoriel de pouvoir facilement être immuté par les sensibles. — [La terre étant infiniment résistante à la déformation tangentielle et le feu à la compression qui l'empêcherait de dilater radialement ses points de système ne peuvent par définition constituer un organe sensoriel ; car ce qui oppose une résistance infinie au heurt extérieur est par définition un infiniment inimmutable. Par contre les fluides n'opposent aucune résistance à la déformation due à un heurt que leur causerait le sensible par violence, ils sont donc susceptibles de constituer un organe]. En effet dans le globe de l'œil est l'humeur aqueuse, car par l'eau de ce fluide ou humeur liquide, telle qu'elle existe dans le globe oculaire, l'œil reçoit les déterminations qui font le sensible visible, comme aussi dans l'oreille se trouwe l'air, ainsi qu'il a été dit, et avec la même mutabilité que l'eau a pour la couleur à laquelle elle est diaphane, l'air de l'oreille est mutable par le mouvement total violent que lui impose le sensible sonore. Pour certains animaux le moyen de sentir l'odeur est l'eau; pour certains autres animaux ce moyen ou organe est l'air. Mais le feu, en tant qu'il est par défi-

nition, n'est l'organe d'aucun sens, car le feu étant infiniment expansif et infiniment rigide a une inimmutabilité absolue qui s'oppose victorieusement à toute immutation que le sensible tendrait à lui imposer par violence, la force infinie étant supérieure à toute force finie. Il est donc ce qu'il y a de moins passif puisque aucun heurtant extérieur ne peut avoir raison ni de sa rigidité ni de son expansion ni même les faire céder en quoi que ce soit ni causer une diminution de volume ou une variation de la figure du système qui constitue le feu. Mais, par contre, il en est autrement du feu si on en parle par participation de ses qualités. En effet, le moins participe du plus, mais l'infime ne participe pas du plus. Les autres éléments étant moins inimmutables, participent du feu et lui ne participe pas d'eux. — La terre et l'air ayant respectivement un infini et l'eau qui n'en a aucun participent du feu qui en a deux. Les deux inimmutabilités des forces du feu sont respectivement une infinité : la force qui est qualitativement radiale est infinie comme est infinie la force qui est qualitativement tangentielle ou de rigidité. Et ainsi, selon la participation que le moins a au plus, le feu est commun aux trois autres éléments qualitatifs. Rien, en effet, n'est sensitif sans chaleur, car tout sentant sent par heurt contre la force radiale ou par heurt à l'encontre de la force tangentielle. D'ailleurs aussi la chaleur est nécessaire à la vie des corps et rien ne sent sinon le corps vivant.

La terre, elle, est dite pure si on s'en tient strictement à sa définition qui la caractérise par la rigidité infinie qui s'oppose à la déformation de ses parties sous l'influence des heurts ou violences dues aux forces extérieures. — Ainsi définie, elle ne peut être organe d'aucun sens, en tant que l'organe lui-même du toucher est sensitif. Mais si, au lieu de nous en tenir à la définition de la terre pure, nous considérons comme terre les participants de la terre pure, c'est-à-dire les rigidités moyennes dont la consistance de la terre pure est l'extrême supérieur, on appelle mixtes ces

corps dont la rigidité est moyenne, c'est-à-dire ayant une rigidité plus grande que la consistance nulle mais moindre que la consistance infinie. Le corps mixte qui participe ainsi à la rigidité de la terre, est approprié pour servir d'organe convenable, capable de sentir les tangibles : en effet, il est nécessaire qu'un organe du tact, comme il a été dit plus haut, soit une telle participation de la terre, c'est-à-dire ait un coefficient moyen de résistance aux heurts tangentiels. Concluons donc de cette énumération des quatre éléments, et disons qu'il est nécessaire que le toucher ait un organe qui soit un composé des quatre éléments. De là résulte que nul organe du sens ne peut être en outre de l'air et de l'eau (car ce sont les seuls éléments qui soient des fluides). Or il n'y a que certains animaux qui ont un organe fait d'air et d'eau, et ces animaux sont appelés parfaits. De là Aristote tire cette conclusion que tous les organes du sens sont possédés par les animaux non imparfaits d'après leur nature. Parmi ces animaux imparfaits il faut mentionner les animaux qui d'après leur nature ou famille zoologique sont privés des sens spéciaux et n'ont que le tact. Il faut mentionner aussi parmi les animaux qui ont tous les sens les animaux parfaits *lorsqu'ils n'ont pas de privation accidentelle de sens*, c'est-à-dire d'impotence sensorielle, provenant d'une cause autre que leur nature. Une telle impotence violente ou survenue est celle des hommes aveugles ou sourds. C'est de là que vient ce fait que la taupe, qui appartient au genre des animaux parfaits, se montre pourvue sous la peau d'un appareil oculaire. C'est pour se conformer à ce qu'exige son genre d'animal parfait qu'elle à ces yeux atrophiés. Mais à raison de la circonstance accidentelle qui lui fait passer sa vie dans l'obscurité souterraine, elle n'est pas dans la nécessité de posséder la vue. Or la terre qu'elle creuse ne laisserait pas que de lui faire des lésions oculaires si la taupe portait à découvert des yeux. Cet argument tire toute sa valeur, comme on le voit manifestement, du fait qu'il n'y a qu'un

nombre limité d'éléments. [Il ne peut y en avoir plus de quatre puisqu'on ne peut se mouvoir relativement à un point que radialement ou tangentiellement]. C'est ce nombre limité d'éléments qu'on invoque pour établir que les organes des sens qui fonctionnent par milieu externe sont bâtis exclusivement à l'aide de l'air et de l'eau. Un autre principe qu'on invoque est une conséquence du premier : c'est que le nombre des éléments étant limité, il en résulte qu'il n'y a qu'un nombre limité de qualités sensibles parce qu'il n'y a qu'un nombre fini de passions que peuvent subir les éléments. Ils ne peuvent subir qu'une variation de leur résistance à la violence tangentielle ou une variation de leur résistance à la résistance radiale. Or ces deux variations sont appelées qualités tangibles. 1° Le réchauffement par variation radiale et 2° la majoration de consistance s'opposent 3° au refroidissement et 4° à la diminution de résistance solide ou tangentielle. — Dès lors on établit cette impossibilité de trouver cinématiquement d'autres mouvements que l'axial qui est curviligne ou gyratoire et le translatoire qui est rectiligne et par là on prouve que nous connaissons toutes les qualités tangibles. Et dès lors Aristote conclut que nul sens ne nous manque. Pour établir qu'un sens nous manque, il faudrait en effet pouvoir prétendre que quelque corps élémentaire existe en outre des quatre éléments, il faudrait aussi que quelqu'un puisse prétendre qu'il y a d'autres passions des éléments ; celles-ci pouvant elles aussi être senties par notre tact, ces autres passions tangibles des éléments seraient celles des corps autres que ceux que nous connaissons et qui existent ici-bas.

Mais celui qui soutiendrait qu'il y a plus de quatre éléments et d'autres passions tangibles que celles que perçoit notre tact, prétendrait l'absurde puisque ce serait soutenir qu'il y a une autre décomposition du mouvement que celle qui discerne en tout déplacement une gyration et une translation, c'est-à-dire un radial et un tangentiel, un mouvement qui n'éloigne pas du point centre et un autre

qui éloigne du point centre. Dès lors il demeure qu'il n'y a que cinq sens seulement : ce sont les cinq que nous avons.

169. Il n'y a pas de sixième sens propre percevant comme son sensible propre les sensibles communs. *d)* — Quelqu'un pourrait souscrire à la thèse précédente et admettre qu'il n'y a pas de sixième sens ayant comme sensible propre un sensible propre mais formuler comme thèse qu'il y a un sixième sens propre et que ce sixième sens propre a pour sensible propre les sensibles communs des cinq sens propres connus. C'est pourquoi Aristote réfute ce dernier énoncé, et il le fait à l'aide de l'argument ci-après. Tout ce qui est connu par un sens, comme étant le sensible propre de ce sens, n'est pas connu par les autres sens, si ce n'est qu'il est connu par eux comme sensible par accident. Mais si les sensibles communs ne sont sentis comme sensibles par accident par aucun sens, plusieurs sens les sentent comme sensibles par soi. Donc il est faux de dire que les sensibles communs sont les sensibles propres faisant l'objet propre d'un sens qui serait un sixième sens propre. Au sujet de ce syllogisme, voici comment procède Aristote. Premièrement, il justifie cette conclusion disant qu'il ne peut y avoir un organe propre d'un sens qui serait un sixième sens propre ayant pour objet propre de sentir comme sensible propre les sensibles communs que nous sentons comme sensibles par soi à l'aide de l'organe de chacun de nos cinq sens propres, sans les sentir comme sensibles par accident à l'aide de l'organe d'aucun de nos cinq sens propres. Or, de tels sensibles communs dont nous parlons sont 1° le mouvement, 2° la station ou immobilité de stase statique, et ainsi de suite des trois autres.

e) Aristote prouve que ces sensibles communs sont sentis comme sensibles par soi par l'organe des cinq sens propres ; il prouve aussi que ces sensibles communs ne sont perçus comme sensibles par accident par l'organe d'aucun de nos

cinq sens. En effet, ce qui fait que nous sentons, c'est que ce qui est senti immute notre sens. C'est cette immutation de notre sens par le sensible qui fait que le sensible est senti comme sensible par soi, et n'est pas senti comme sensible par accident ; car, par définition, ce qu'on appelle sentir par soi, c'est subir une immutation et la subir comme causée par un agent étranger au sentant, alors que cet agent étranger c'est le sensible — Mais tous les sensibles qu'on appelle sensibles communs sont sentis à raison d'une immutation dont ils affectent l'organe sentant constitutif des cinq sens propres. — Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce que dit ici Aristote, à savoir que nous sentons ces sensibles communs par un *phénomène*, c'est-à-dire par un certain changement ou mouvement que nous appelons tel et qui constitue une immutation de l'organe des cinq sens propres. Il est d'observation en effet que la grandeur [laquelle est un des sensibles communs] immute l'organe des cinq sens propres : en réalité, c'est la grandeur qui est la propriétaire des propriétés sensibles. Elle est qualifiée de ces qualifiants, et support de ces sensibles. Par exemple, la grandeur est ce qu'on dit être coloré et ce qui est dit être savoureux. Comme les qualités n'agissent pas sans qu'agissent ce dont elles sont les qualités, il faut bien qu'agisse la grandeur, car elle est ce dont les sensibles sont les qualités. De ce raisonnement suit que la figuration [la quelle est aussi un sensible commun] est dès lors connue à raison d'une immutation que nous fait subir le sensible. En effet, la figure est quelque chose de la grandeur, car c'est la grandeur qui est figurée et c'est la figure qui spécifie la grandeur. En effet, la figure n'est qu'une certaine façon de limiter la grandeur par une surface ou par des plans, comme le dit le premier livre d'*Euclide*. — Il est manifeste aussi que le repos ou stase [lequel est aussi un sensible commun] est corrélatif de la notion de mouvement. Or, le mouvement est perçu par immutation ; donc son corrélatif, le repos, sera aussi connu par immutation.

Ainsi les ténèbres sont connues comme leur corrélatif la lumière. La privation du mouvement est en effet par définition le repos. – Un autre sensible commun est le nombre. Il est connu, aussi par son corrélatif, lequel est l'affirmation du continu. Or, le continu c'est la grandeur [et la grandeur, nous l'avons vu, est connue comme immutant, donc aussi le nombre sera connu comme son corrélatif, c'est-à-dire par immutation]. Or, le nombre des choses sensibles est engendré par la division du continu ; donc les propriétés du nombre sont connues par les propriétés du continu. C'est en effet parce que le continu est divisible à l'infini que le nombre peut croître à l'infini, ainsi qu'on l'explique au troisième livre des *Physiques*.

Il est manifeste que si chaque sens connaît en propre un seul objet c'est qu'il n'est immuté que par un seul objet qui l'immute par soi. — Dès lors il suit que ces cinq sensibles communs sont bien sentis par soi puisqu'ils immutent par soi le sens, et ils ne sont pas connus par accident, car ils n'immutent pas par accident. Enfin de là on conclut que l'on ne peut considérer comme possible que ces sensibles communs soient l'objet propre de quelque sens que ce soit puisqu'ils immutent par soi plusieurs sens.

f) Aristote montre que si les sensibles communs étaient sentis proprement par quelque sens, ces sensibles communs seraient des sensibles par accident pour les autres sens qui ne les sentiraient pas proprement. Et c'est dans ce sens qu'il donne cette doctrine Si les sensibles communs étaient l'objet propre d'un sens propre, il en serait des sensibles communs comme il en est maintenant de la chose que nous jugeons sucrée rien qu'à la voir ; car le doux est senti par accident à la faveur du blanc qui est vu par soi et qui sans le goûter nous fait dire que ce blanc est sucré. Et cette possibilité de conclure du vu au savoureux vient de ce que nous avons le sens de l'un et de l'autre, car nous sentons le goût du sucre et nous sentons sa blancheur. Et quand une même chose a la propriété de frapper à la fois

par soi deux sens propres différents et que de fait elle ne frappe qu'un de ces deux sens, un sensible par soi est connu par ce sens frappé tandis que l'autre sensible par soi n'est connu que comme sensible par accident par l'autre sens. Donc, voyant par soi le visible dans l'exemple cité, nous savourons par accident sa saveur douce. Si au contraire, il se faisait qu'il ne fût pas proprement sensible à aucun sens, s'il était perçu comme sensible par accident ce ne serait pas grâce à ce qu'il frappe simultanément deux sens ou à ce que deux sens sont irradiés à la fois, mais ce serait un sensible par accident qui serait tout à fait par accident puisqu'il ne serait plus en rien un sensible propre et qu'il ne pourrait plus être même un immutant effectif pour aucun sens. C'est l'exemple cité plus haut dans le cas où nous sentons le fils de Cléon comme sensible par accident. Nous ne le sentons pas en effet comme fils de Cléon, car sa filiation ne nous immute pas, mais nous le sentons en tant qu'étant blanc. Il nous apparaît fils en tant que par accident il se fait que la chose qui est ce blanc est aussi le fils de Cléon. En effet, le fait d'être fils de Cléon est un sensible par accident mais pas comme le sucré était sensible par accident. La différence consiste en ce que tout en étant sensible par accident pour la vue, le fait d'être fils de Cléon n'est pas sensible par soi pour aucun sens, tandis qu'au contraire la saveur douce qui était aussi sensible par accident pour la vue était sensible par soi pour la langue. — « *Nous avons,* dit Aristote, *un sens commun qui perçoit à lui seul les cinq sensibles communs ; aucun de ces sensibles communs ne se peut sentir par accident* ». Cela signifie que les sensibles communs sont comme sensibles par soi, indifféremment sentis par les différents sens propres et ne sont comme sensibles par accident sentis par aucun sens propre.

De là il suit que l'on ne peut avoir un sens propre de ces sensibles communs, car si nous avions un tel sens propre de ces sensibles communs, nous n'aurions plus par les autres sens la perception de sensibles par soi, mais nous les

sentirions par accident comme nous sentons par accident le fils de Cléon. En effet mutuellement les sens propres sentent par accident les sensibles propres des autres sens propres. Par exemple, la vue sent comme sensible par accident ce qui est le sensible propre de l'ouïe ; et réciproquement, l'ouïe sent comme sensible par accident ce qui est le sensible propre de la vue. En effet si la vue connaît le sensible de l'ouïe, et si l'ouïe connaît le sensible de la vue, ce n'est pas en tant que ces sensibles sont eux-mêmes des sensibles ; en effet, pour les sentir comme sensibles, il faudrait que la vue subît une immutation du sensible de l'ouïe, et il faudrait que l'ouïe ressentît une immutation du sensible de la vue. Or la vue ne subit aucune immutation du sensible de l'audition, et l'ouïe ne subit aucune passion de la part du sensible de la vision. « *Mais*, dit Aristote, *il n'y a qu'une seule sensation et nous ne sentons alors que selon une seule immutation qui a lieu* », cela veut dire qu'il n'y a qu'une seule substance sensible qui se fait sentir actuellement par ces sensations à certains égards diverses. On reste alors limité à la sensation d'une seule réalité sensible. Et j'emploie les mots « une seule et même chose actuelle » à raison de ce qu'à la fois l'action de la même substance sensible se fait sentir sur l'un et l'autre sens et que cette action unique sur deux sens est due à la seule et même substance sensible. Par exemple, soit la substance sensible appelée suc gastrique. C'est au même instant que je perçois que cette substance qui excite mon palais est amère et que cette même substance qui excite ma vue est rousse ou brunâtre. Et par suite de cette simultanéité des excitations des deux sens différents par une seule et même substance, il se fait une association de sensations, car toutes les sensations qui sont simultanées s'évoquent ensuite l'une l'autre. L'une étant répétée ramène à la conscience le souvenir de l'autre sensation simultanément enregistrée jadis avec la sensation répétée présentement. C'est pourquoi, au seul vu de cette coloration roussâtre, nous jugeons qu'une substance non

actuellement goûtée est une substance amère. Mais il n'y a pas en outre du sens de la vision et du sens de la gustation un certain sens différent de ces deux-là.

Il n'existe pas un troisième sens lequel serait chargé de reconnaître que telle substance qui est blanche est aussi celle qui est amère. Cette unité des deux excitants est accidentelle, car il est accidentel qu'une chose blanche en général soit amère : une chose blanche peut être aussi non amère. Or, l'accidentel est ce qui n'est que par accident sensible, c'est-à-dire ce qui n'est qu'une ajoute à l'immutant et n'immutant en rien le sens, ne peut être en rien l'objet d'une faculté de discerner, c'est-à-dire d'un sens. Et c'est ce que fait la vue ne percevant que par accident les saveurs gustatives : il arrive souvent qu'à la substance sensible qui ne frappe que nos yeux nous attribuons une saveur qu'elle n'a pas ; c'est ce qui arrive lorsque, à la seule vue d'une substance de couleur rouge brun, nous disons « voilà du suc gastrique » et nous ajoutons « voilà une substance amère », alors que ces deux sensibles par accident sont attribués à faux et que 1° ce n'est pas du suc gastrique et que 2° cette substance n'est pas amère.

170. Aristote signale la cause de la pluralité des sens. 1° Cause finale générale. — *g*) Aristote recherche la raison pour laquelle nous avons plus d'un sens. Or, une telle cause concerne tous les sens qui universellement parlant, c'est-à-dire en général, sont en plus d'un sens donné. — Or, chaque fois qu'il s'agit de parler universellement ou en général d'une chose, on ne peut en parler que selon sa cause finale, car les autres causes sont nécessairement particulières ou autrement dit individualisées. Ainsi l'expose l'enseignement d'Aristote au dernier livre de la génération des animaux. Tout autrement en est-il quand on parle non du genre ou essence mais des accidents ou particularités individualisant l'individu par la réalisation matérielle de sa forme ou de son signalement générique.

Alors, pour rendre compte de ces accidents qui le particularisent et le font être individu dans son genre, il en faut trouver la raison dans sa cause matérielle, c'est-à-dire dans les matériaux individuels dont il est constitué, ou bien dans sa cause efficiente ou agent individuel qui le produit. En conséquence ici c'est la cause finale qui seule va occuper Aristote. Il dit donc : il pourrait venir à la pensée de quelqu'un de nous interroger en nous demandant comment on peut comprendre la raison pour laquelle nous avons plus d'un sens, et pourquoi nous ne sommes pas limités à un seul sens. Et voici la réponse à cette question : c'est qu'il ne faut pas que nous restions ignorants de ceux qui sont sensibles en plus du sensible propre qui est de ce sens. Ceux-ci sont les sensibles communs aux divers sens comme sont le mouvement, la grandeur, et le nombre. Si en effet nous en étions réduits à n'avoir aucun autre sens que la vue, comme ce sens visuel ne connaît rien d'autre que la couleur, toutes nos sensations seraient limitées à ne connaître que des couleurs, alors que la couleur et la grandeur sont inséparables dans l'immutation, car en même temps que l'œil est immuté par la couleur, il est aussi immuté par la grandeur, puisque c'est la grandeur colorée qui immute l'œil. Nous ne pourrions connaître la différence qui existe entre ces deux immutants et l'un et l'autre nous sembleraient un seul et même sensible faute de pouvoir discerner ce en quoi la grandeur colorée est un immutant qui a quelque chose de propre, à savoir la couleur, et quelque chose de commun, c'est-à-dire la grandeur. Mais maintenant que la grandeur est sentie aussi bien par la vue que par un autre sens que la vue, et que la couleur au contraire n'est sentie par aucun autre sens que par la vue, cette sensation par un autre sens et cette non-sensation par un autre sens nous révèlent qu'autre chose est couleur et autre chose grandeur. Et on aurait la même dissociation pour faire apparaître, grâce à la pluralité des sens, la dif-

férence entre 1° les divers sensibles propres et 2° tous les sensibles communs.

171. 2° Cause finale spéciale à chacun des différents sens. — Le même problème peut être solutionné par des causes finales différentes pour chaque sens. Il est patent en effet que ce qui nous fait conclure à une puissance c'est l'objet de l'acte de cette puissance. Il faut donc qu'il y ait autant de puissances qu'il y a d'objets différents d'actions distinctes sensitives. Or l'objet d'un acte sensible est caractérisé comme tel par ce qui lui fait immuter le sens. Nous concluons que le nombre des sens sera celui des genres d'immutations que le sens subit de la part du sensible. Or voici les immutations du sens par le sensible. Un des deux modes d'immutation est le mode qui se réalise par apposition, et alors c'est le tact qui atteint aux fins de discerner les qualités de la constitution corporelle de l'animal comme aussi c'est le goût qui par contact atteint avec finalité de percevoir les qualités qui constituent l'aptitude des aliments à devenir le corps de l'animal et à le conserver en le restaurant. L'autre mode d'immutation immute le sens par l'intermédiaire d'un milieu externe interposé entre le sensible et le sens. Et dans ce second mode ce mode se présente de plusieurs façons; car, ou bien 1° il comporte le changement substantiel de la substance sensible, et dans ce cas l'immutation immute le sens avec une certaine émission de fumet ou de parfum. Au contraire 2° l'immutation comporte parfois mouvement local et dans ce cas l'immutation est sonore, ou 3° l'immutation se fait sans que la substance sensible subisse ni un changement substantiel ni un changement de place, mais uniquement en infligeant au milieu de transmission un qualifiant, lequel changera aussi l'organe du sens, et alors l'immutation est dite spirituelle à raison de ce qu'elle n'exige aucun changement ~~de la substance sensible mais seulement un change-~~ ment qu'elle fait subir au milieu. [En effet le propre du

spirituel ou de l'esprit est de ne pas subir de changements de la part des êtres étrangers mais de se les donner à soi-même, comme le propre des non-esprits ou des corps est l'inertie ou propriété de devoir à des heurtants ou corps étrangers leurs mouvements ou accélérations, c'est-à-dire leurs changements de vitesse].

LEÇON DEUXIÈME

172. Des sens non propres et du sens interne commun. — *a*) Après qu'Aristote a montré qu'il n'y a pas de sens propre si ce n'est les cinq, il poursuit en se demandant s'il y a quelque faculté commune sensible percevant ce qui est commun à ces cinq facultés. Et l'investigation de cette question est faite par lui en étudiant certains phénomènes ou actes qui se montrent comme n'étant pas propres à un sens propre en particulier à l'exclusion des autres, mais qui se montrent au contraire comme ne pouvant être connus que par une puissance sensitive exigée autre que les cinq sens propres et devant être nécessairement une, percevant communément les cinq sens propres et appelée pour ce motif sens commun. Et les actes que pose cette faculté perceptrice sens commun sont au nombre de deux. L'un est l'acte par lequel nous percevons les actions des sens propres, par exemple c'est l'acte par lequel nous percevons que nous voyons une couleur. Tel l'acte par lequel nous avons conscience d'ouïr un son. L'autre action est celle par laquelle nous discernons entre les sensibles des différents sens propres. Par exemple c'est l'acte par lequel nous percevons qu'autre chose est le doux, et autre chose le blanc. Tout d'abord donc Aristote recherche à quelle faculté il faut attribuer la première de ces actions, [celle qui est perceptrice de la sensation du sensible externe ou de la sensation du sensible propre]. Puis il étudie à quelle faculté

nous fait conclure la seconde de ces actions. Au sujet du premier de ces problèmes, il traite trois choses. Premièrement, il soulève la question en disant : « Étant donné le fait que nous sentons que nous voyons des couleurs, et de même étant donné le fait que nous sentons que nous entendons des sons, et de même étant donné que nous avons conscience de sentir la sensation de chacun de nos sens spéciaux, il faut *nécessairement* qu'une des deux éventualités suivantes soit la vraie : ou bien c'est par le sens propre ou externe de la couleur que nous en prenons conscience, c'est-à-dire que nous voyons notre propre vision, ou bien c'est par un sens autre que par le sens externe de la vision que nous voyons notre vision. Et le même dilemme se pose pour la conscience de chaque sens propre ou externe. Deuxièmement Aristote objecte à chacune des deux éventualités de ce dilemme.

173. Théorie du sens intime ou de la conscience de sentir les sensibles en tant que cette conscience est un sens différent des sens propres. — *b*) Et tout d'abord, Aristote énumère deux arguments qui établissent que c'est la vue qui se voit voir. De ces deux raisons voici la première : Si un homme qui se voit voir, se voit voir à l'aide d'une faculté connaissante qui est autre que la faculté sensible externe appelée faculté visuelle *ou œil*, deux cas sont possibles; ou bien, en effet, ce sens autre que la vue est tel que, par ce sens autre, l'homme voit la couleur, ou *bien* ce sont deux sens absolument étrangers l'un à l'autre qui lui servent l'un à voir la couleur et l'autre à sentir sa vision de la couleur. Mais si on adopte la première hypothèse disant que par le même sens on sent la couleur on sent la vision de la couleur, il suit qu'il appartient à un seul et même acte de sensation actuelle de prendre connaissance de la vision et de prendre aussi connaissance de la couleur ou du coloré, lequel est ce qui est connu comme sujet de la couleur, [c'est-à-dire

comme objet coloré]. C'est pourquoi des deux éventualités suivantes il y en a une qui est la vraie. Premièrement, dans l'éventualité où ce sens unique, qui a à la fois la sensation de la vision et la sensation de la couleur, est un sens autre que le sens visuel, il faudra en conclure que deux sens différents n'ont tous deux qu'un seul objet, à savoir que tous deux ont pour objet de prendre connaissance sensible d'un même sensible, à savoir de la chose qui est colorée et cela en tant qu'elle a de la couleur. Ou bien, dans l'autre éventualité où le sens par lequel nous sentons notre sensation visuelle est le même sens que le sens visuel, il suit de cette hypothèse que le même sens qui sent la couleur est aussi le sens qui sent sa sensation de couleur, c'est-à-dire que le même sens qui sent le sensible externe est aussi celui qui sent le sensible interne : le sens qui sent l'externe sent aussi l'interne. Or c'est finir par admettre ce qu'on avait commencé par nier, puisqu'on niait qu'un même sens connaisse l'externe et l'interne. Mais quant à soutenir que cet autre sens que le sens visuel, en sentant sa vision, serait sans sensation de la couleur, c'est là une thèse tout à fait déraisonnable, car s'il ne connaissait pas la couleur, il serait incapable de savoir ce que c'est que la vision. En effet, l'acte de voir n'a pas d'autre réalité que d'être l'acte de sentir la couleur.

c) Si la conscience que nous avons de la vision, autrement dit de la vue, c'est-à-dire le sens par lequel nous prenons connaissance que nous nous sentons voir, est un sens autre que le sens visuel, c'est-à-dire qui nous fait prendre connaissance de la couleur, il faut dès lors nous demander si oui ou non ce sens autre que la vue, se sent sentir, et si on admet que ce sens autre ne se sent pas sentir, il faudra admettre un troisième sens par lequel ce troisième sens sent que les sensations du second ont lieu et en prend conscience. Et par conséquent, de deux choses l'une. Convenons d'abord de procéder à l'infini en admettant, pour prendre conscience des sensations d'un sens, un autre sens, et pour prendre

conscience des sensations de cet autre un autre encore ou troisième, tout sens en exigeant un autre. Or, cette éventualité est inadmissible, car il est évident qu'un nombre actuellement infini de sens est un nombre impossible à réaliser dans la nature, et qu'il est impossible de venir à bout d'une action qui aurait nécessité l'accomplissement d'un nombre actuellement infini de phases intermédiaires, comme aussi il n'est pas davantage possible que pour faire une seule chose on ait besoin de tel nombre actuellement infini de puissances. Ou bien la seconde éventualité c'est que l'on devra nécessairement aboutir à une faculté du sens qui soit telle qu'elle prenne pour objet connu ses propres actions connaissantes, et ainsi elle-même actuée par ces actes de connaissance devient à la faveur de ces actes qui l'actuent un objet qu'elle connait et elle réfléchit ou se connait soi-même, et ainsi se percevant sentant, elle se perçoit, c'est-à-dire se sent sentir. Mais si on finit ainsi par admettre dans cette seconde éventualité la possibilité d'un dernier sens qui prend connaissance de ses actes, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre d'emblée que le premier sens puisse lui aussi prendre connaissance de soi ; ce serait admettre ce qui est en question, à savoir que le sens de la vue voit sa vision et se voit voir. Donc, à part le sens visuel, il n'y a aucun sens qui perçoit la couleur et qui perçoit aussi la perception de la couleur.

d) Aristote fait valoir le sentiment opposé. — Et étant donné que les raisons fournies à l'appui du premier sentiment ont quelque vérité, il se contente de présenter sous forme de doute ce second sentiment ; car c'est un doute qu'il se réserve ensuite de résoudre. Or, l'argument du second sentiment est le suivant : Si on admet que c'est par le sens de la vue que nous sentons que nous voyons, comme sentir par le sens de la vision n'est par définition rien d'autre que voir, il s'ensuit donc que nous nous voyons voir. Mais d'autre part, rien n'est vu si ce n'est la couleur et ce qui est coloré. Si donc quelqu'un voit qu'il est voyant

lui-même, il s'ensuit que le même moi qui fut d'abord un moi voyant la couleur par un premier phénomène de vision, et qui fut ensuite ultérieurement un moi vu lorsque je pris conscience réfléchie de ma vision, sont l'un et l'autre des moi colorés ou un moi couleur. Or, il semble inadmissible que le moi soit ou couleur ou coloré ; en effet, comme on l'a vu, le moi voyant et vu, c'est-à-dire la faculté sensible appelée sens visuel ou faculté sensitive de la couleur, est nécessairement exempte de couleur, car, pour connaître la couleur, il faut la recevoir et, pour recevoir l'immutation du coloré ou de la couleur, il faut ne pas avoir d'avance cette immutation.

c) En troisième lieu, Aristote résout ce doute proposé, et sa solution est double. Premièrement, il argumente du fait que « sentir par la vue » est une expression qui se peut entendre dans plusieurs acceptions des mots. Il a été établi en effet ci-dessus que c'est par la vue que nous sentons que nous voyons. De même il a été établi que par le sens visuel nous ne sentons rien si ce n'est la couleur. Il en résulte que « sentir par le sens visuel » est une expression amphibologique ou équivoque. Dans un premier sens, cette expression signifie que c'est par la vue que nous nous voyons nos visions. Dans un autre sens, cette expression signifie que c'est par la vue que nous voyons la couleur. Et cette double acception des mots « sentir par la faculté visuelle » est bien manifestée par le fait que certaine fois nous disons sentir par la vue quand présentement la vue est immutée par le visible, c'est-à-dire par la couleur. Certaine autre fois nous disons que nous voyons bien la différence entre les ténèbres et la lumière, alors qu'au moment où nous voyons cette différence nous ne voyons rien par immutation, c'est-à-dire qu'aucun sensible extérieur à nous ne nous fait subir aucune passion ou motion ou altération. Mais ce n'est pas dans le même sens que ces mots sont entendus dans ces deux phrases : l'expression « sentir par la vue » y a chaque fois un autre sens. Cette solution revient à ceci que l'acte de la

vision peut être envisagé ou bien en tant qu'il consiste en une immutation de l'organe par le sensible extérieur, et ainsi compris ces mots sont tels qu'on ne sent rien [par ce sens] si ce n'est la couleur. En conséquence, par cette action, le sens de la vue ne voit pas sa vision : il ne se voit pas voir. Il est une autre action de la vue définie autrement ; c'est celle qui comporte qu'après l'immutation de l'organe, le sens prend connaissance de la perception même que l'organe a faite du sensible externe, et cette prise de connaissance se fait même en l'absence du sensible externe, et ainsi entendu le sens de la vision ne voit pas seulement la couleur, ou ne sent pas seulement la couleur, mais sent aussi la vision de la couleur.

f) Aristote expose une autre solution, celle-ci est essentiellement que la couleur a deux êtres, l'un naturel dans la chose sensible, l'autre spirituel dans le sens. Or, selon le premier de ces deux êtres, on a déduit la première solution. Mais c'est selon le second de ces deux êtres qu'est déduite la seconde solution que voici : et à ce sujet Aristote fait trois choses. Premièrement, il fait connaître la solution, deuxièmement, il apporte la preuve d'une assertion qu'il avait avancée dans l'exposé de la solution, en en supposant acquise la démonstration. Troisièmement, de la solution il tire en manière de corollaires la réponse à certaines autres questions. Il dit d'abord : « étant donné que la première dubitation a été résolue en soutenant que le voyant n'est pas coloré, cette dubitation peut être solutionnée plus adéquatement en soutenant que le voyant est assimilable à un coloré, car dans le voyant est la ressemblance de la couleur [et ce qui a la ressemblance d'une chose ressemble par le fait même à cette chose]. Dès lors il est prouvé que le voyant est à certains égards comme un coloré ou est à l'instar d'un coloré, et est un semblable d'un coloré ! Donc cette puissance qui voit que quelqu'un est voyant n'est pas une puissance exorbitante du genre de la puissance visuelle mais c'est au contraire une puissance de ce genre. Et que

le voyant soit d'une certaine façon un coloré, il le prouve, par ce qui a été dit plus haut, car chaque organe du sens reçoit la détermination spécifique de l'excitant sans recevoir pour cela la matière de la chose excitante, ainsi qu'il a été exposé plus haut. Et voilà bien la raison pour laquelle, quand les choses excitantes de nos sens ne nous immutent plus, se font, malgré cette absence, des sensations et des imaginations, c'est-à-dire des apparitions de ces choses sensibles absentes. Et c'est selon ces excitations sans rien d'externe que les animaux ont un sens spécial différent des cinq sens externes. Donc ainsi est rendu clair que le voyant est comme un coloré, en tant qu'il a en soi la ressemblance de la couleur. Et non seulement le voyant est un assimilé à un coloré et est comme s'il était coloré, mais par le même raisonnement on prouverait que chaque sens en acte est en soi une seule et même chose que le sensible en acte, mais quant à nous si le sens en acte et le sensible en acte sont deux choses distinctes, celles-ci ne diffèrent que parce que ce sont deux points de vue différents d'une même réalité, ou encore ce sont deux façons d'envisager une même objectivité sous deux rapports différents. Et par les mots « sens en acte » j'entends par exemple l'ouïe en acte. Tel « le sensible en acte » est par exemple le son qui se fait entendre actuellement. Mais sens et sensible ne sont pas toujours en acte, car il arrive que les animaux qui sont doués de l'ouïe n'entendent pas. Ainsi, la chose qui est douée de la propriété de se faire entendre ne se fait pas toujours entendre. Mais que le capable d'entendre en vienne à poser son acte auditif, et que la chose capable de se faire entendre en vienne à exercer présentement cette capacité, c'est alors que se fait le son en acte lequel est appelé sonation. C'est à ce même instant que se fait aussi la sensation auditive actuelle, laquelle s'appelle audition. Or comme la vue perçoit le sensible, et aussi l'acte de ce sensible, comme de plus le voyant est semblable au sensible qu'est la couleur, comme enfin l'acte du voyant est objectivement une seule et même

réalité que l'acte du sensible, encore que subjectivement ce soient deux réalités différant l'une de l'autre. [la même réalité objective une est tantôt une première réalité subjective quand elle est considérée à raison du patient et tantôt une autre réalité subjective quand c'est au contraire à raison de l'agent que nous la considérons bien que ce soit dans un seul et même acte que nous envisagions tantôt à part l'agent et tantôt à part le patient], il reste vrai de tout cela qu'il appartient à la même faculté de voir la couleur et l'immutation que le sens subit par la couleur, c'est-à-dire le sens spécifié par la couleur et rendu actuel par elle, comme aussi le sens visuel en acte et la vision de ce sens visuel. Donc matériellement la puissance qui nous sert pour voir que nous voyons n'est pas autre que la puissance visuelle qui nous sert pour voir les couleurs, mais formellement l'une diffère de l'autre, car l'une connaît à raison de ce qui est la couleur et l'autre à raison de ce qui y est assimilé.

g) Aristote prouve ce qu'il avait provisoirement supposé sans preuves, à savoir que l'acte du sensible, et l'acte du sentant sont un seul et même acte, mais qu'ils sont autres uniquement à raison de ce qu'on y tient tantôt ceci pour essentiel et tantôt cela. Et c'est cette démonstration qu'on trouve au troisième livre des *Physiques*.

Là en effet, on a prouvé que la motion tout autant que la passion et l'action sont en ce qui se passe, c'est-à-dire dans le mobile. Là est le patient qui subit le changement ou phénomène. Mais il est bien clair que l'ouïe souffre ses sensations et que c'est le son qui les lui fait subir. Dès lors, il est nécessaire qu'aussi bien le son en acte, lequel son en acte s'appelle sonation, que l'ouïe en acte, laquelle ouïe en acte s'appelle audition, se trouvent tous deux dans ce qui est en puissance de l'un et l'autre de ces actes, c'est-à-dire dans l'organe de l'ouïe. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car l'acte du principe actif ou moteur se passe dans le patient et nullement dans l'agent ou mouvant. Et c'est cette

propositon qui exprime la raison pour laquelle il n'est pas nécessaire que tout mouvant subisse lui-même une motion. En effet, de tout être où il y a mouvement il faut dire qu'il est mobile et est mû. Dès lors, si le mouvement et l'action qui est une sorte de mouvement, existaient dans le mouvant, il faudrait dire que le mouvant est mû. Et tout comme il a été dit au troisième livre des *Physiques*, l'action et la passion ont pour sujet une seule et même réalité dont ils sont l'acte, mais l'action diffère de la passion parce que cet acte unique est tantôt considéré par notre esprit formellement en tant que son origine ou son site nous préoccupe. La considère-t-on à raisor de son origine, on l'appelle action à raison de ce qu'on la considère comme due à son agent. — La considère-t-on à raison de son site, on l'appelle passion à raison de ce qu'elle a pour siège le patient ou mobile qui éprouve cette action ou changement C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que dit plus haut Aristote lorsqu'il enseigne qu'à ne prendre les choses qu'au point de vue du sujet, le sentant et le senti ont un même et unique sujet. Mais à prendre au contraire les choses au point de vue de la raison ou forme, ce qui fait appeler ce sujet essentiellement agent ou sensible est différent de ce qui le fait appeler patient ou sens. Et ainsi ce sujet est sens à raison d'autre chose que ce qui le fait être sensible. L'acte en effet du corps sonore ou du son s'appelle sonation. L'acte du sens auditif est autre et est appelé d'un autre nom : c'est l'audition. En effet, le mot « ouïe » et le mot « son » sont chacun pris dans deux sens distincts, à savoir selon l'acte et selon la puissance. Or, ce qui vient d'être dit du son se peut réitérer des autres sens et des autres sensibles et cela parce que la même raison qui vaut pour le son et le sens de l'ouïe vaut dans les quatre autres domaines sensoriels De la même façon que l'action et la passion est une seule et même chose qui se trouve comme dans son sujet dans le patient, n'affecte pas l'agent et ne se trouve pas en lui, elle ne se trouve dans l'agent qu'en tant que nous situons dans

sa cause un effet en tant que nous nous représentons que cet effet n'existe qu'à raison de son agent efficient. C'est bien ainsi que nous disons tout autant de l'acte du sensitif que de l'acte du sensible : cet acte est dans le patient comme dans son sujet : c'est le patient seul qui en est le siège et seul il en est affecté. Mais malgré cette identité de l'action et de la passion, il se fait que dans maints sens l'action et la passion ont chacune un nom qui lui est propre. Par exemple 1° l'acte de l'agent s'appelle sonation tandis que celui du patient est appelé audition ; 2° l'acte de l'agent est l'acte du sensible, mais l'acte du patient est l'acte du sens. Dans certains sens au contraire il n'y a de nom que pour un des deux, à savoir pour l'agent, c'est-à-dire le sensitif ou le sens, c'est-à-dire le patient. — En effet, on appelle vision l'acte du sens visuel ; mais l'acte du sensible ou agent, c'est-à-dire de la couleur est sans nom. De même en est-il pour le goût, c'est-à-dire pour la dégustation, c'est l'acte du sens dégustateur ; mais l'acte de saveur du sensible de la gustation est sans désignation dans la langue grecque.

174. Premier corollaire de la théorie : réfutation du matérialisme ancien. — *h*) Aristote se sert de la solution ci-dessus pour démontrer la vérité de deux questions dont la première est celle-ci : est-il exact que le sens et le sensible périssent simultanément, et sont engendrés au même instant, l'un ne pouvant ni naître sans que l'autre naisse ni périr sans que l'autre périsse ? Pour répondre, Aristote se fonde sur le principe établi plus haut, à savoir : puisque l'acte du sensible et l'acte du sens ne diffèrent pas l'un de l'autre vu qu'ils sont tous deux le fait d'un même sujet, et puisqu'ils ne diffèrent que par la raison ou essence que nous considérons formellement de deux façons différentes dans cette seule matière, comme nous l'avons formulé, il faut bien que l'audition que nous affirmons être en acte, et le son que nous affirmons être en acte, se maintiennent de conserve et périssent ensemble. Et

l'identité ou inséparabilité du sens en acte et du sensible en acte se peut affirmer. Mais si nous parlons du sens en puissance, ou du sensible en puissance, cette inséparabilité cesse et il n'est plus nécessaire que sens et sensible périssent de pair, et se maintiennent de conserve. — Or, cette solution sert de principe à Aristote pour répudier l'opinion des anciens philosophes de la nature ou matérialistes qui n'admettaient aucune réalité en puissance mais ne reconnaissaient d'autre cause que la cause naturelle ou cause individuelle. Elle est la cause efficiente ou actuellement efficace.

i) Aristote proclame que ses prédécesseurs les philosophes qui n'ont reconnu d'autre cause que la cause en acte, faisaient erreur en ceci qu'ils avaient pour opinion celle qui affirme que rien n'est ni noir ni blanc si ce n'est au moment où on a la vision du blanc et du noir, comme aussi rien n'est savoureux sinon au moment de la gustation. Et ainsi de suite pour les autres sens et sensibles. Et parce qu'ils ne croyaient pas qu'il y a d'autres êtres que les êtres sensibles, et parce qu'ils croyaient que la seule faculté connaissante est le sens, ils croyaient aussi que tout l'être et toute la vérité des choses se limite à ce qui est phénomène ou apparence. Et c'est ce qui les avait amenés à croire que les contradictoires n'ont rien d'incompatible mais peuvent être vrais ensemble. Le fondement de cette croyance c'est que plusieurs affirmateurs affirment l'un le pour, l'autre le contre ; chacun donnait à sa thèse la vérité en la connaissant actuellement et en en faisant son opinion. Or, cette doctrine qu'ils avaient était à certains égards fautive, et à certains autres points de vue exacte. En effet, puisque c'est dans deux sens différents qu'on emploie le mot « sens », et dans deux sens le mot « sensible », à savoir le sens actuel et le sens potentiel, il s'ensuit que du sensible en acte et du sens en acte ce qu'ils disaient était juste, à savoir qu'il n'y a pas de sensible sans sens. — Mais par contre cela n'est pas vrai du sensible et du sens quand ceux-ci sont le sens

en puissance et le sensible en puissance. Or, ces philosophes naturalistes s'exprimaient sans distinguer puissance et acte. Donc, ils avaient le tort de parler simplement ou dans un seul sens alors que leurs mots sont équivoques ou ayant deux sens dans le langage.

175. Deuxième corollaire : cause de l'harmonie et de la cacophonie. — *k*) Aristote, d'après les dires ci-dessus, démontre la réponse à une autre question demandant pourquoi certains excitants font périr le sens, tandis que d'autres sensibles plaisent au sens. Et il dit ceci : Puisque la note musicale, c'est-à-dire la fréquence qui est multiple entier et simple de la fréquence absolue a de plus le médium qu'il faut pour être coordonnée aux autres sons, il faut convenir que la voix musicale est une voix qualifiée. Un second principe c'est que la même voix qui se fait entendre est aussi le sens qui entend cette voix. Rapprochant ce second principe du premier qui tenait que tout son musical exige certaine moyenne de fréquences, il faut attribuer à la faculté entendante ou ouïe la moyenne que nous venons de reconnaître à l'excitant qui s'identifie avec le sens. Or, le propre de tout ce qui est de bonne proportion c'est de pouvoir perdre ces proportions heureuses, par un excès qui fait par pléthore dépasser la bonne mesure tout juste exacte. C'est ainsi que le son qui est démesurément grave et celui qui est démesurément aigu cessent d'être perceptibles. De même la saveur qui a une sapidité extrême abolit la faculté gustative. De même aussi la lumière éblouissante par sa violence et l'obscur à l'excès sont les causes qui émoussent le sens visuel et l'abolissent plus ou moins. De même l'odeur forte fait que le sens de l'olfaction ne peut plus fonctionner comme sens, tout juste comme si le sens était un nombre moyen ou mixte et que les sensibles extrêmes de cette moyenne viendraient détruire cette moyenne essentielle au sens. Mais, si au lieu d'avoir une intensité extrême par défaut ou par excès, l'excitant est

ramené à une intensité moyenne, il en devient agréable; tout comme dans les choses savoureuses, quand un savoureux est porté à une quantité tout juste moyenne convenable, étant par exemple ramené à la proportion due et voulue de bouquet d'huile essentielle, ou de sucré ou de salé, cette moyenne constitue l'assaisonnement absolument idéal. Et tout excitant moyen, c'est-à-dire à égale distance des deux extrêmes, l'un par défaut et l'autre par excès, est de ce chef plus agréable que ce qui est extrême, c'est-à-dire non compris quantitativement entre deux extrêmes. Par exemple, la note médium est plus agréable que la note tout à fait extrême grave ou extrême aiguë. De même est plus agréable dans le sens du toucher le bain tiède dont la température est intermédiaire entre le grand froid et la grande chaleur; c'est aussi le bain dont le contact est le plus délectable. Le sens, en effet, se plaît à ressentir des choses moyennes à raison de ce que les choses moyennes sont celles qui ont les quantités semblables à celles qu'a le sens. La raison en est que le sens est nécessairement à un tempéré moyen. Mais les exorbitants ou bien détruisent le sens en rendant toute sensation impossible ou bien du moins, sans aller jusqu'à détruire le sens, lui diminuent son pouvoir de sentir et le compromettent en le mettant en vie réduite et diminuée.

LEÇON TROISIÈME

176. Théorie du sens commun étudié par d'autres phénomènes que ceux du sens intime et caractère de ce sens considéré formellement comme sens unique commun aux cinq sensibles des sens propres. — *a*) Plus haut, Aristote s'est livré à l'étude du sens commun en se servant pour cela de l'opération par laquelle nous sentons que nous

voyons et nous sentons que nous entendons. Et de l'étude de ce phénomène du sens intime est résultée cette conviction que c'est par une vision que la puissance visuelle se sent voir. Or, cette vision se réalise d'autre façon que celle par laquelle la puissance visuelle voit la couleur. Il nous dit que le sensible extérieur est senti par un autre mode que le sensible intérieur bien que ce soit la même puissance sensitive qui les sente l'un et l'autre. Mais nous ne sommes pas encore arrivés à conclure de ces phénomènes que la puissance qui prend connaissance des actes des sens externes est unique et commune aux cinq sens. Et c'est la raison pour laquelle il veut établir cette unité du sens commun et son caractère de sens commun et non plus seulement son existence. Aristote en vient à étudier les propriétés de ce sens. Pour l'étude des propriétés du sens commun il lui est nécessaire d'en venir à étudier un second phénomène dû à ce sens. Cette opération du sens commun établit l'unité du sens commun et sa qualité de sens commun. Cette communauté du sens commun consiste en ce que ce sens est qualifié pour percevoir indistinctement les sensibles propres des cinq sens externes ; et ainsi ce sens commun est comme le patrimoine que les sens propres ont en domaine indivis. — Et cette opération qui sert à établir les qualités du sens commun c'est celle qui consiste à discerner en quoi diffèrent l'un de l'autre les cinq sensibles propres des cinq sens propres.

Et à ce sujet, Aristote fait deux études. Dans la première, il montre à quoi se limite le discernement ou la capacité qu'a le sens propre pour connaître. Dans la seconde, il traite de la capacité de connaître les sensibles quand cette capacité dépasse la capacité cognitive qu'ont les sens propres. Il enseigne d'abord la conséquence de ce qui fut dit. Il en résulte clairement que chaque sens est cognitif du sensible qui est son objet, car la détermination ou spécification se fait dans son organe, en tant qu'il est un organe spécial. En effet, l'organe de chaque sens est immuté

par l'action de ce qui est objet propre de ce sens. Cette immutation est telle que c'est par soi que le sensible immute et non pas ce à quoi accède le sensible et dont il est l'accident en s'y ajoutant. Donc chaque sens prend connaissance de son sensible propre et ainsi des différences qui affectent son sensible propre. C'est ainsi que la vue discerne le blanc et le noir; le goût prend connaissance du doux et de l'amer, et ainsi de suite des autres sens propres; chaque sens propre s'informe de son sensible propre et de ce que ce sensible propre a de manières d'être.

b) Aristote montre à quoi doit être attribuée cette capacité de connaître qui dépasse la discrétion d'un sens propre, à savoir la capacité de discerner que le sensible d'un sens propre diffère des sensibles d'un autre sens propre. Et à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il expose la théorie véritable. Deuxièmement, il fait objection à cette théorie vraie et il réfute l'objection.

Au sujet du premier point il fait trois choses. Premièrement, il montre qu'il y a un certain sens qui discerne entre le blanc et le noir d'une part et le doux d'autre part. Deuxièmement, il établit que ce discernement n'est pas l'œuvre de deux facultés sensorielles mais que c'est l'œuvre d'une faculté sensorielle unique. Troisièmement, il établit que c'est au même instant que cette faculté unique perçoit les deux sensibles entre lesquels elle discerne. Premièrement donc il dit que puisque par une certaine puissance cognitive nous discernons non seulement le blanc du noir, ou bien nous faisons la distinction entre le doux et l'amer, mais aussi nous discernons le blanc du doux, et nous opérons la distinction de chaque sensible propre en le reconnaissant comme inconfondable avec tout sensible propre à un autre sens, et puisque nous sentons qu'ils diffèrent tous l'un de l'autre, il faut que ce discernement soit opéré par un sens, car il est propre à un sens de prendre connaissance des sensibles en tant que ce sont des sensibles. Or nous connaissons la différence entre le blanc et le doux et nous

y connaissons plus que ce qui concerne la définition ou l'essence, c'est-à-dire l'intelligible ou raison qui distingue chacun. En effet, opérer ce discernement serait le fait de l'intelligence. Or, de plus nous discernons pour chaque sensible externe ou propre comment l'immutation sensible qu'il nous cause est autre que l'immutation sensible que nous cause un autre sensible. D'ailleurs, opérer ce discernement par la différence des immutations ne peut être que le fait du sens. Et dès lors que ce discernement par les immutations elles-mêmes et non par leurs définitions se fait par un sens, il semble de toute évidence que c'est par le tact que se fait ce discernement concret. Le tact en effet est le premier sens externe et le premier des sens; il est en quelque sorte la source ou racine fondamentale de tous les sens, et c'est à raison de ce sens du toucher qu'on mérite le nom d'animal, c'est-à-dire d'être sensitif. De là suit que manifestement la chair n'est pas l'organe dernier du sens du tact, car puisque c'est par le sens du tact que se fait la prise de connaissance de la distinction entre les immutations elles-mêmes des différents sens, il serait nécessaire que dès que serait touchée la chair, par ce seul contact de la chair par le tangible, notre conscience prendrait connaissance d'un acte de discernement de la différence entre l'immutation par le tangible et l'immutation par chacun des sens externes autres que le tangible. Cette discrétion entre le tangible et les autres sensibles est attribuée au tact, non pas en tant que le tact est un sens propre, mais en tant qu'il est le fondement de tous les sens et qu'il a plus d'affinité avec la racine de tous les sens. Il est leur source unique, étant leur commune souche on l'appelle à bon droit le sens commun.

c) Aristote montre que c'est un même sens qui discerne le blanc du doux. Quelqu'un pourrait croire que ce n'est pas par une puissance unique que nous discernons du blanc le doux, mais que nous opérons ce discernement par plusieurs puissances, à savoir que ce serait par le goût que

nous connaîtrions le doux, et ce serait par la vue que nous connaîtrions le blanc. C'est cette dualité de sens qu'Aristote n'admet pas. Il la rejette en disant qu'il n'est pas au pouvoir d'un couple de facultés de discerner que le doux est autre que le blanc. On ne peut admettre que deux facultés distinctes fonctionnant l'une à part de l'autre peuvent opérer ce discernement, mais il faut, pour discerner cette différence, qu'elle se montre à une seule de nos puissances. En effet, il en serait de ces deux puissances diverses pour percevoir la différence entre le doux et le blanc, tout juste comme il en serait si deux hommes sentaient l'un le blanc et l'autre le doux, comme, par exemple, si moi je sentais le blanc et vous le doux [car on ne peut juger de la différence si un seul ne connaît pas les termes à différencier]. Cela étant établi, il est clair que autre chose est le doux et autre chose le blanc. Et c'est parce que je subis autrement une passion de la part de la blancheur et autrement une passion de la part de la douceur.

Mais cependant cette diversité ne nous sera pas révélée par notre sens, car il faut [pour qu'elle nous devienne connue] qu'il y ait un connaissant unique instruit du phénomène du doux et du phénomène du blanc et qui se prononce sur l'évidence de l'hétérogénie ou de la non-identité de ces deux phénomènes. C'est ce phénomène de non-identité qui est à lui seul phénomène de vérité, c'est à lui à se prononcer sur un rapport d'identité entre deux choses, à savoir que le doux est autre que le blanc ; il faut donc qu'à cette unité de chose dite corresponde une unité de diseur, [car une chose une ne peut être dite par une pluralité de diseurs]. Mais l'affirmation ou proposition est une phrase exprimant une constatation intérieure, [car le rapport exprimé par la copulation d'un sujet et d'un prédicat n'est pas réalisé autre part que dans la connaissance de celui qui prend conscience de cette identité du sujet et du prédicat et de la convenance qui en est la formule]. Donc, de même qu'il faut à tout jugement un

juge unique qui se prononçant entre les parties en cause a pris connaissance de leurs prétentions respectives, de même il faut en psychologie reconnaître une faculté unique qui connaisse par le sens et par l'intelligence la différence entre le blanc et le doux. Et Aristote emploie les mots « *par le sens et par l'intellect* » parce qu'il n'a pas encore établi que l'intellect est une faculté autre que le sens, comme aussi il n'a pas encore montré que cette différence entre doux et blanc est connue par la sensation et qu'elle est connue aussi par l'intellection. De même donc qu'il faut que cet homme unique qui dit que le blanc est autre que le doux soit l'homme qui connaît le blanc et qui connaît le doux, de même il faut que ce soit une seule puissance qui serve à reconnaître l'un et l'autre terme du rapport. Car l'homme ne connaît que par quelque puissance. [Dieu seul connaît sans puissance]. Et c'est ainsi qu'Aristote conclut finalement. Car il est ainsi rendu évident qu'il n'est pas possible de juger « *d'un rapport entre des termes* » ; on voit que le sujet ne peut être copulé au prédicat *par des facultés séparées, chacune ne connaissant qu'un des termes du rapport sans connaître l'autre terme ;* on ne peut le savoir par des facultés différentes ». Mais il faut [pour énoncer une vérité dont les termes soient 1° de l'esprit, c'est-à-dire de nature nouménale ou 2° physique ou phénoménale, c'est-à-dire à termes d'ordre sensible, que ce soit la même puissance qui connaisse l'un et l'autre terme du rapport dont l'affirmation est appelée vérité].

d) Aristote montre qu'il faut que ce soit au même instant que soit connu l'un et l'autre terme du rapport. Il dit donc que de ce qui a été dit résulte que *ce n'est pas en des moments différents du temps*, c'est-à-dire à différentes époques que le diseur doit connaître les termes du rapport qu'il affirme. De même en effet que celui qui nie que certaines choses sont identiques, dit aussi que quelque chose est identique et un. Il appert qu'il affirme la diversité ou l'hétérogénie du bien et du mal, de même il affirme cette

hétérogénie même en niant que tel soit bon ou que tel autre soit mauvais. — Et c'est au moment même où il nie qu'il affirme. Et cette actualité présente n'est pas accidentelle, c'est-à-dire elle ne peut porter sur le diseur et signifier notamment que c'est maintenant qu'il dit cette diversité. Il faut au contraire que cette actualité présente porte nécessairement sur la chose dite et il ne servirait à rien de se prononcer si le diseur n'affirmait pas que c'est maintenant que la diversité existe. Car peu importe que le diseur le dise maintenant ou à un autre moment. L'époque où le diseur dit importe peu et serait accidentelle pour le rapport ou jugement qui est prononcé. Mais il faut deux actualités présentes : l'une accidentelle, c'est celle du moment où on dit ; l'autre substantielle, c'est celle qui est affirmée en disant que c'est maintenant que la diversité existe. Or, cette double actualité présente serait impossible si le jugeur ne percevait pas cette actualité présente parmi les termes qu'il connaît. Il faut qu'il perçoive l'instant pour lequel il affirme vraie la proposition qu'il formule au sujet de la diversité. Donc il est établi que c'est simultanément que le diseur connaît les termes de la vérité. Donc de la même façon que c'est une puissance indivisible, c'est-à-dire une et identique qui connaît l'un et l'autre terme d'un jugement respectivement sujet et prédicat, de même il faut que ce soit au même moment du temps que cette puissance cognitive prenne information de l'un et de l'autre terme du rapport.

e) Aristote se fait une objection à la thèse précédente. Et à ce propos, il fait quatre choses. Premièrement, voici son expression : Il est impossible que l'indivisible et l'identique soient au même moment simultanément mus par des mouvements contraires à la fois et dans un temps indivisible. Mais le sens et l'intellect sont mus respectivement par le sensible en tant que se fait la sensation, et par l'intelligible en tant que se fait l'intellection. De plus, lorsque les moteurs sont divers et contraires, ils meuvent

par des mouvements contraires et divers. Donc, il est impossible que la même puissance sensitive ou intellective connaisse à la fois des connaissables qui sont contraires l'un à l'autre et différents l'un de l'autre.

f) Aristote expose une certaine solution, et il dit que ce qui juge de la différence qui existe entre les contraires est tout à la fois et numériquement indivisible et inséparable, c'est-à-dire que c'est une chose une parce que c'est une seule faculté. Elle est le sujet de ces actes respectivement acte de jugement et acte de connaissance des termes de ce jugement. Mais si, au lieu de se placer au point de vue de la faculté qui est le sujet qu'affectent ces actes, on se place au point de vue de l'essence respective de ces actes, il faut dire que l'être logique ou définition de chacun de ces actes est irréductible à l'être logique ou définition de l'autre acte. C'est-à-dire que ces deux actes diffèrent par la raison qui leur fait attribuer leur nom respectif. Car logiquement ce qui fait dire d'un acte que c'est la connaissance des termes n'est pas la même chose que ce qui fait dire que c'est la connaissance du lien logique ou de la copule entre ces termes. Ainsi donc, d'après cette distinction, il est vrai d'une certaine façon que l'indivisible sent le divisible, c'est-à-dire les termes lesquels sont multiples. Il est cependant une autre façon d'entendre que le divisible sent les choses diverses, car le sens est selon l'essence ou être logique de la définition partageable en deux êtres de raison ayant chacun à soi sa définition irréductible à celle de l'autre. Et ainsi ces deux sont d'après l'être de raison des êtres distincts l'un de l'autre. Mais topographiquement et numériquement ces deux êtres n'en font qu'un *indivisiblement*, c'est-à-dire que la faculté qui est le siège et le sujet de ces deux actes est une faculté unique. Et Aristote emploie le mot « topographiquement » parce que les diverses puissances se trouvent avoir leur organe chacune dans un endroit différent du corps, [une unité de la faculté qui est

sujet de ces actes entraîne donc une unité d'emplacement de cette faculté].

g) Aristote combat cette solution, disant qu'il n'est pas « *possible* » que cette solution puisse valoir. En effet, l'être un est l'être qui est identique et indivisible parce qu'il est acte affectant un sujet un et indivisible. Toutefois cela ne l'oblige pas à être un et indivisible selon l'être logique, c'est-à-dire d'après les définitions ou essences qui constituent les êtres de raison. Il peut sans multiplicité réunir en soi des contraires qui sont potentiels. Mais, ce qui a des contraires qui sont *actuels*, c'est-à-dire selon l'être qui est le sujet de l'acte, ne peut être un s'il n'a des actes indivis. — Ce qui a des actes actuellement divis a nécessairement un être actuellement divis. Et dès lors, il est impossible que ce qui est unique et identique indivisible, soit à la fois et au même moment blanc et noir ; [car blanc et noir sont des actes contraires : donc ces actes attestent qu'il n'y a pas un sujet unique de ces deux actes simultanés et contraires]. C'est pourquoi il n'est pas possible que l'indivisible un et identique subisse à la fois les spécifications qu'imposent respectivement les contraires comme le blanc et le noir, et dès lors, il n'est pas davantage possible qu'un patient unique et identique subisse à la fois les passions qu'imposent au sujet connaissant les contraires respectivement connaissable sensible, et connaissable intelligible, si toutefois on admet que sentir et intelliger soient des actions qui consistent à subir l'altération ou passion causée par le connaissable tout juste comme connaître le blanc et le noir sont deux actions passives consistant à subir l'une le connaissable qui nous immute par la blancheur, l'autre étant l'action qui consiste à subir l'immutation que nous impose le noir.

h) Aristote pose la vraie solution, et cette solution est empruntée à la comparaison du point. Le point est en effet ce qu'on trouve à l'intersection entre deux parties contiguës d'une seule droite. Or, on peut soutenir indifféremment à

volonté, ou bien que le point est « *un* », *ou bien qu'il est* «*double*». On le montre «un» d'une part en tant qu'il continue les deux parties de la ligne et c'est le terme commun des deux tronçons contigus. On le montre «double» au contraire en tant que nous nous en servons pour deux fonctions incompatibles ; tantôt en effet nous en usons pour commencer un des deux tronçons, et tantôt pour finir l'autre. Ainsi aussi il faut comprendre que la faculté de sentir est distribuée dans les cinq organes des sens et que c'est d'une seule racine commune que provient cette distribution quintuple du pouvoir de sentir départi aux cinq organes des sens externes. C'est aussi à cette source unique que viennent aboutir les immutations des cinq organes chacun en particulier, et cette faculté unique peut donc être envisagée logiquement de deux façons. Une première façon de l'envisager c'est de la considérer comme point de départ unique et point d'aboutissement unique de toutes les immutations sensibles. Une autre façon de la considérer c'est de la regarder comme le point de départ et le point d'aboutissement de chaque sens spécial. Et c'est ce qu'il entend quand il dit que de même que le point est à volonté déclaré un ou deux, de même on peut entendre que le principe sensitif commun est divis ou indivis selon qu'on le veut entendre. Et on le considère comme divisible en tant que (« *deux fois nous nous servons dans un sens chaque fois différent du même mot* ») à savoir que deux fois nous nous servons du même principe sensitif, chaque fois dans un sens autre ; car une fois nous nous en servons comme de principe et fin du sens visuel, et une autre fois nous nous en servons comme de principe et fin du principe auditif. En tant donc que quelqu'un se sert du principe sensitif, il s'en sert comme on se sert d'une limite pour limiter deux limités contigus. Or, à ce point de vue, ce sont deux choses différentes qu'il juge ~~et dont il prend connaissance comme termes du jugement,~~ car ce sont deux choses distinctes l'une de l'autre et («*séparées*») l'une de l'autre. Elles sont ainsi connues, c'est-

à-dire elles sont connues par deux connaissants distincts, autrement dit par un principe agissant de deux façons divisément distinctes l'une de l'autre. « *Bien au contraire en tant que* » ce sont des mots dont se sert Aristote pour exprimer que par contre c'est un principe connaisseur unique en soi, et fonctionnant d'une façon unique en soi qui connaît la différence entre les deux termes et la perçoit simultanément en même temps que chacun des deux termes copulés est perçu à la faveur du lien logique qui les unit. Ce principe sensitif a donc ceci de défini qu'à la fois il connaît plusieurs choses, en tant qu'il intervient de deux façons. Il connaît une première fois comme terme unique atteint par les deux immutations sensibles qui aboutissent à lui toutes deux. Puis en tant qu'il est principe unique il peut rendre le jugement se prononçant sur la différence qui distingue l'une de l'autre ces deux immutations. Il faut dès lors, pour rendre ce jugement unique, que ce principe sensitif ait un autre organe que l'organe du sens externe et que cet autre organe soit l'aboutissant commun des divers sens externes et le point de départ unique de ces organes, car la faculté sensitive n'a pas une seule opération qui n'ait un organe pour accomplir cette opération. Donc, puisque l'organe du tact est répandu par tout le corps, il semble nécessaire que là soit l'organe de ce principe sensitif commun, où est la racine première de l'organe du tact. Et c'est pourquoi il disait plus haut que si la chair était le dernier organe du tact, rien qu'en touchant notre chair, nous devrions poser un acte discernant d'un sensible propre un autre sensible propre. Il faut envisager en effet aussi le fait que ce sens commun subit une immutation de la part du sens propre, parce que c'est au sens commun que parviennent comme à leur point d'aboutissement commun toutes les immutations des sens propres. Néanmoins on ne peut pas dire que le sens propre soit plus digne que le sens commun, encore que le moteur soit plus digne que le mû, et que l'agent l'emporte en noblesse sur le patient. De même aussi on ne

peut davantage dire que le sensible externe soit plus élevé en préséance que le sens externe, encore que le sens externe soit mû par le sensible externe. Le sensible externe en effet n'est supérieur au sens externe qu'en ceci : le sens est en puissance pour pouvoir sentir et le sensible qui l'immute est en acte pour pouvoir immuter et se faire sentir, c'est-à-dire que notamment c'est en tant que le sensible est *actuellement blanc ou doux qu'il est sensible, tandis* que c'est en tant que le sens est exempt de la blancheur et de la douceur qu'il est en puissance de prendre connaissance de ces deux des qualités sensibles propres externes. Ce n'est donc que relativement et à un certain point de vue qu'existe sa supériorité. Au contraire, le sens propre est simplement, c'est-à-dire à tous égards, plus noble que le sensible externe [parce que ce qui fait la noblesse c'est la vertu et que la vertu du sens est plus noble que celle du sensible. En effet, le sens a pour vertu celle de ne pas se borner à son être mais de s'informer de l'être de ce qui n'est pas lui, tandis que le sensible ne peut s'informer que de son propre être]. De là vient que le sens agit d'une façon plus noble et que le sensible agit d'une façon moins noble ; car l'agir est à l'avenant de la vertu et de là vient aussi que le mode d'agir du sens est plus noble que le mode d'agir du sensible, car le sens reçoit d'une façon plus noble l'information ou immutation, à savoir qu'il la reçoit sans la matière, c'est-à-dire avec des conditions plus nobles que celles que l'information avait dans l'immutant. En effet, tout recevant qui reçoit quelque chose reçoit le reçu selon le mode qui est propre au recevant, c'est-à-dire à sa façon. Or, d'après ce principe, le sens commun a une façon de recevoir qui est plus noble que celle du sens propre ; et la raison de cette supériorité du sens commun c'est que la vertu de sentir est considérée dans le sens commun comme dans sa racine et qu'elle y est moins dispersée. Au contraire, cette même puissance est dans les sens propres considérée comme des participations divises du sens commun ; ces

participations sont par dispersion de multiples dépendances de ce sens concentré qu'est le sens commun.

Il ne faut pas non plus que ce soit par une certaine action du sens commun que la spécification reçue dans l'organe externe passe au sens interne commun. En effet, toutes les puissances de la partie sensitive de l'âme sont des puissances passives, et il est impossible que la même puissance qui est passive génériquement comme toute puissance sensitive soit en même temps puissance active en tant que telle puissance sensitive, c'est-à-dire en tant que sensitive commune. Il faut noter aussi que le sens propre a aussi une faculté de discerner entre les sensibles contraires, en tant que le sens propre participe quelque chose de la vertu du sens commun, car le sens propre externe, lui aussi, est terme unique où aboutissent, comme à leur aboutissant commun, les diverses immutations qui se font à travers le milieu de la part des sensibles contraires. Mais il n'a qu'un jugement prochain et immédiat entre les contraires d'un même sens propre. Le jugement dernier, et la dernière prise de connaissance de la différence entre les sensibles contraires qu'ils soient ou non d'un même sens, appartient au sens commun. — Finalement, en manière de *conclusion*, Aristote *épilogue* en disant avoir traité du principe qui fait dire d'un être que c'est un animal, soit à raison de ce qu'il sent soit à raison de ce qu'il peut sentir.

LEÇON QUATRIÈME

177. Théorie des actes supérieurs aux actes sensibles. — Aristote a montré que les deux opérations dont on pouvait mettre en doute le caractère sensible, étaient sensibles, à savoir il a montré qu'il n'est pas supérieur à la faculté sensible de poser les deux actes suivants : premièrement prendre connaissance des actes des sens

propres ; secondement faire le discernement entre le sensible d'un sens propre et le sensible d'un autre sens propre. Maintenant Aristote veut étudier si faire des jugements et intelliger sont oui ou non des actes qui dépassent la portée de la faculté sensitive. A cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il montre que juger et intelliger ne compètent pas à la faculté sensitive. Et cela c'est montrer que l'acte de sentir et l'acte d'intelliger ne sont pas des actes qui ont le même sujet ni la seule faculté dont ils seraient l'un et l'autre les opérations. Secondement, Aristote montre que l'acte de la fantaisie ou imagination, lequel acte compète au sens, ne peut s'identifier avec l'opinion, laquelle compète à l'intellect.

178. Thèse générale de la différence entre le sentir et l'intelliger. — *a*) Au sujet du premier objet d'étude Aristote fait deux choses. Premièrement, il fait connaître la thèse des philosophes qui soutiennent que le sens et l'intelligence ne font qu'un et sont la même chose. Secondement, il la réfute. Au sujet de cet exposé il fait deux choses. D'abord il se limite à la thèse ; puis il ajoute le motif pour lequel les partisans de cette thèse l'ont formulée et crue. Au sujet du simple exposé, il fait deux parts dans son énoncé. D'abord il fait connaître en général l'opinion. Puis il développe quelques témoignages de philosophes qui s'y réfèrent manifestement. Et il dit d'abord la raison pour laquelle les anciens philosophes définissaient l'âme selon deux choses, à savoir 1° selon le mouvement et le lieu comme aussi 2° selon le phénomène de connaissance, lequel phénomène était tout autant la connaissance sensible que la connaissance intellectuelle. Cela est manifeste à raison de cette confusion tant entre intelliger et sentir que mouvoir localement. Car, selon leur opinion, l'acte de juger et d'intelliger n'est qu'une espèce d'actes sensibles, et l'âme juge et con ait tout aussi bien par le sentir que par l'intelliger.

179. Thèses spéciales au sujet de l'identité du sentir et de l'intelliger. — *b)* Aristote montre que cette thèse n'est pas seulement implicitement dans les doctrines générales et que ce dire n'a pas été dit seulement virtuellement mais aussi formellement. Les anciens ont soutenu expressément que juger par l'intellect est la même chose que sentir. Or pour comprendre ces dires de philosophes, et pour saisir comment ils fondent leur doctrine et comment ils y sont amenés, il faut envisager que nul corps ne peut agir directement sur ce qui n'est en rien corporel. Dès lors, puisque les facultés sensitives sont à certains égards corporelles à raison de ce que ce sont des facultés qui ont leur siège dans des organes corporels, il en résulte que ces facultés peuvent être immutées par le fait de l'énergie universelle du système fermé de points matériels que constitue le monde. Mais cette motion que subissent les facultés sensitives n'est qu'accidentelle, car elle n'est subie par les sens qu'à raison de ce qu'elle est subie par soi par le corps que constitue l'organe dont la faculté sensitive est l'acte. De même l'âme n'est mue qu'accidentellement par cette immutation. Celle-ci immute le corps par soi et elle immute par accident l'âme en tant que l'âme est quelque chose du corps. Et c'est pour cette raison que le corps étant mû par soi, la fantaisie est mue par accident. Et spécialement quand une part de l'énergie mondiale vient à agir par soi sur le corps qui forme l'organe de la fantaisie, cette énergie agit par accident sur l'appétit sensitif qui est la conséquence nécessaire de l'acte de la fantaisie.

Il en résulte que les animaux privés de raison, qui n'ont pour se guider dans leurs actions extérieures ou démarches que la motion de l'appétit sensitif, la plupart du temps sont régis par le déterminisme qu'exerce sur leur corps une part de l'énergie mondiale ou universelle. — Donc enseigner que les corps bruts ou l'énergie universelle peut agir directement sur l'âme intelligente et y être la cause déterminante des pensées et des vouloirs, c'est enseigner

que la volonté et l'intelligence sont des facultés corporelles. Or c'est cette doctrine matérialiste qui est textuellement soutenue par maints philosophes de jadis. En effet Empédocle dit que tout aussi bien chez les hommes que chez les autres animaux, *la volonté* « *s'excite* », c'est-à-dire est incitée à agir; « *cette volonté est déterminée par le heurt des choses extérieures qui se présentent* », c'est-à-dire que la raison déterminante d'un vouloir humain est tout entière dans le corps extérieur qui heurte le corps humain au moment de l'acte volontaire, et cette disposition du heurtant corporel qui agit extérieurement sur le corps humain est déterminée par la distribution de l'énergie entre les parties de l'univers dans le système de ces parties du corps unique que constitue le corps céleste ou corps total comprenant dans la limite du tout ou ciel, tous les corps qui existent. De là résulte que les corps qui environnent le corps de l'homme au moment où il veut ou à l'heure où il appète, venant à varier, l'action de ces corps externe variera avec eux et par conséquent, dit Empédocle, « *variera toujours aussi la volonté des hommes et des animaux* » puisque la seule cause de cette volonté c'est ce déterminant corporel extérieur à eux. On trouve en effet qu'à diverses époques et à diverses heures l'homme et les animaux varient le jugement qu'ils ont des choses. Et c'est cette variance du jugement humain sous l'influence exclusive de la variance de l'énergie des corps extérieurs que formule le texte d'Homère que voici. « *Pour les hommes terrestres, ce qui fait qu'ils ont tel jugement intellectuel c'est l'action qu'exerce sur eux le père des hommes et des dieux* », c'est *le corps* céleste ou le soleil qui est ainsi appelé « père des Dieux et des hommes » par Homère.

Le soleil ici est appelé « père des hommes », car il est une certaine cause de la génération des hommes (puisque la génération humaine est une œuvre corporelle et que tout ce qui est fait corporel entre dans l'ensemble de l'énergie des corps de l'univers, ensemble désigné par le mot énergie

céleste ou soleil.) La génération de l'homme en effet est corporelle et psychologique.

C'est en effet le fait du corps du générant comme corps et le fait du générant comme homme. D'autre part, le soleil est dit père des dieux, ou bien à raison de ce que le soleil étant identifié avec les corps ayant l'énergie totale de l'univers, les anciens appelaient « dieux » les corps célestes, et ce sont les corps célestes qui selon les astrologues régissent d'une certaine façon étant régis eux-mêmes par le soleil, ou bien à raison de ce que, disaient-ils, les hommes sont des dieux, puisque le soleil étant dieu, les hommes sont engendrés par l'action solaire. L'action solaire se fait sentir pendant le jour, car pour nous c'est le jour que le soleil se montre, et c'est alors qu'il se déplace dans l'hémisphère qui est celui au-dessus de notre horizon, de là vient aussi que les astrologues donnent au soleil le nom de planète diurne. Homère a donc voulu enseigner que les hommes étant terrestres ont leurs pensées à cause de leur corps et telles que leur corps les subisse de par l'action violente de l'énergie des corps de l'univers qui les entoure et qui est spécialement active dans cette part corporelle qu'est le soleil. Il a voulu aussi soutenir que suivant que le soleil a tel mouvement, tel emplacement, tel aspect, les hommes en sont influencés et subissent leurs intellections suivant que ces conditions solaires variées en disposent. Et qu'on veuille bien noter que ce vers d'Homère n'est pas cité tout au long par Aristote et qu'il s'est borné à en citer le début. De là vient qu'on ne trouve ni dans le texte grec d'Aristote ni dans la version arabe plus que ce que nous avons ici. Il faut entendre le sens de ce passage tronqué de telle sorte que nous le comprenions à la façon qui nous est habituelle quand nous citons par allusion un vers connu de tous : nous nous bornons à en dire les premiers mots et les auditeurs suppléent le reste. Mais constatant que ce vers était peu familier aux latins, Boèce a jugé bon de le restituer en entier. Il devient donc manifeste par cette explication que

ce qui est dit dans ce texte c'est que si les corps célestes sont les moteurs directs qui actionnent nos pensers et nos vouloirs, c'est une doctrine qui revient au matérialisme. C'est tout juste comme si on disait que l'intellect est la même chose que le sens et s'identifie avec lui. Tout autrement en est-il si on parle d'une action indirecte des corps célestes sur l'intellect et sur la volonté. Indirectement en effet les corps célestes peuvent avoir une influence sur la volonté et sur l'intelligence pour autant que l'intellect et la volonté sont dépendants dans leur activité des facultés sensitives. Qu'on vienne à léser en effet l'organe de la fantaisie, on privera l'intellect des images dont il a besoin pour pouvoir agir, et suivant que l'appétit sensitif l'incline, la volonté est disposée à vouloir ou à ne pas vouloir quelque chose. Mais parce que la volonté n'est pas entraînée nécessairement à suivre l'attrait de l'appétition sensible, mais qu'il lui demeure toujours loisible de suivre ou de ne pas suivre l'inclination de l'appétit sensitif ou sa tendance, il faut en conclure que les corps célestes n'exercent aucune influence déterminante sur les actes humains.

180. Motif du matérialisme des anciens philosophes. — *c*) Aristote montre pour quelle cause les anciens philosophes en sont venus à professer le matérialisme. Il est patent en effet que quand on supprime ce par quoi deux choses diffèrent, elles deviennent identiques. — C'est ainsi que si nous faisons abstraction de la faculté de raisonner, l'homme, n'ayant plus cette faculté qui le distingue des animaux sans raison, devient un animal qui est du nombre des animaux sans raison. Or ce qui fait la différence entre la faculté cognitive intellective et la faculté cognitive sensitive c'est que sentir est un certain acte d'une faculté corporelle tandis qu'intelliger est un certain acte d'une faculté incorporelle. En effet l'opération du sens ne s'accomplit pas sans organe corporel. Au contraire intelliger n'est pas quelque chose de corporel, parce

que l'opération de l'intellect ne se fait pas par un organe corporel, et cette spiritualité de l'acte cognitif intellectuel sera établie plus tard. Dès lors donc, si les anciens tenaient pour l'identité de la sensation et de l'intellection, c'est qu'ils opinaient que l'acte d'intelliger serait quelque chose de corporel tout comme l'acte de sentir est quelque chose de corporel. — Ensuite Aristote explique comment les anciens tenaient que sentir et intelliger sont l'un et l'autre des actes corporels. Et il prouve que cette nature corporelle des deux actes, est une conséquence naturelle des opinions des anciens. En effet les anciens opinaient que c'est tout aussi bien par le sens que par l'intelligence qu'on connaît, et que toute connaissance se réalise grâce à une assimilation ou ressemblance que la chose connue a dans le sujet connaissant. Cette théorie du connaître par le semblable au connu est exposée au premier livre du présent traité. Et par « ressemblance » les anciens philosophes entendaient un certain corps qui se trouvant d'avance dans le connaissant lui sert à édifier aussi bien sa connaissance sensible que sa connaissance intellectuelle. Par exemple ils tenaient que c'est par la terre qui est dans le connaissant qu'il connaît toute la terre, et de même par l'eau que le connaissant a en lui il connaîtrait toute l'eau, et ainsi de suite pour chaque élément qui est en lui le connaissant connaît tout cet élément, chaque échantillon d'un élément servant à connaître tout cet élément. De cette théorie sur la connaissance par le semblable résulte que sentir et intelliger sont deux actes qui ont chacun la nature corporelle, et qui l'ont tous deux de la même façon et au même titre à raison de ce que le moyen corporel de connaître leur est commun. Et ainsi, il suit que sentir et intelliger sont une même chose.

181. Réfutation du motif du matérialisme ancien. — *d)* Aristote réfute le matérialisme, et pour cela, il s'attaque d'abord au motif qui a décidé les anciens à professer le matérialisme. Secondement, il s'en prend au

matérialisme lui-même, et il dit premièrement que les philosophes professant que la cause qui fait qu'on connaît c'est la similitude que le connaissant a en lui et qui le fait ressembler au connu, ils ont été obligés de donner une certaine raison pour expliquer le fait que les animaux ont des illusions. En effet, si c'est parce que les animaux ont en eux une ressemblance qui tend à faire connaître les choses, il résulte de cette tendance que les animaux sont plus disposés à se tromper qu'à connaître juste quand ils suivent la tendance de leur nature. Nous voyons en effet que les hommes par eux-mêmes se trompent et tombent dans l'erreur. Pour connaître la vérité au contraire, ils ont besoin d'être enseignés par d'autres. Et, d'ailleurs l'âme est plus de temps dans l'erreur que dans la vérité puisque c'est à peine si elle parvient à la vérité après une étude prolongée longtemps. Et cette raison a toute sa valeur contre les philosophes qui jadis tenaient que la connaissance vient à l'âme à raison d'un instinct ou tendance naturelle de ce qui est inné en l'âme. Donc l'âme agirait en vertu de ce qu'elle serait constituée de principes, aurait non seulement l'être en puissance de connaître les connaissables que sont ces principes, mais aurait aussi l'être connaissante actuellement avant toute expérience. A cette innéité de la connaissance des principes on peut répondre par deux arguments. Le premier consiste à faire observer que les anciens Philosophes ne croyaient à aucune illusion. Ils enseignaient en effet que tout ce qui apparaît est par le fait même la vérité comme on l'a expliqué plus haut. Et dès lors ne reconnaissant par d'erreur ils ne devaient en expliquer aucune. D'une autre façon il peut être répondu que par le fait même qu'ils disaient : « La cause consiste en ce que l'âme doit sa connaissance à ce qu'elle vient à toucher ce qui lui est semblable », on laisse entendre que la cause de l'illusion consiste en ce que l'âme en vient à toucher le dissemblable. Et c'est là la raison pour laquelle Aristote conclut en disant : « Etant donné que les anciens philosophes n'ont pas indiqué

de cause ou raison au fait que l'âme est dans l'illusion » il est nécessaire qu'une des deux éventualités suivantes se vérifie : ou bien l'erroné est dû à ce que tout ce qui est phénoménal ou apparence est par le fait même vrai ou essence ou nouménal comme certains l'ont enseigné, ou bien l'erroné est dû à ce que le tact de l'âme en vient à toucher un dissemblable qui diffère de l'âme, et ce serait le contact d'une telle dissimilitude qui causerait l'erreur. Il semble en effet que toucher le dissemblable est le contraire du connaître ce qui est semblable au touchant. Or de ces deux éventualités, l'une, à savoir la thèse de l'existence vraie de tout ce qui est apparence pure, fait l'objet d'une réfutation qui se trouve au quatrième livre des métaphysiques. Dès lors Aristote va vaquer à la réfutation de la seconde thèse.

e) Il est clair en effet que le dissemblable et le semblable sont contraires l'un à l'autre. Mais quand il s'agit de deux choses qui sont l'une contraire à l'autre, l'homme se trouve dans les mêmes conditions pour les connaître ou pour s'illusionner à leur sujet. Car celui qui connaît l'un des deux contraires connaît par le fait même l'autre, et l'homme qui s'illusionne au sujet d'un des deux contraires s'illusionne aussi par le fait même au sujet de l'autre contraire. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce qu'Aristote dit ici, à savoir que visiblement la même science a pour objet de faire connaître les deux contraires comme aussi la même illusion a pour effet d'illusionner au sujet des deux contraires. En conséquence il n'est pas possible que le contact d'une chose dissemblable soit la cause d'une vraie connaissance, et le contact d'une chose dissemblable explique comme cause l'illusion. Car alors la science n'aurait pour objet qu'un seul des contraires, et la déception n'aurait non plus pour objet qu'un seul objet; chacun de ces objets étant unique et étant différent de l'autre objet. La science manquerait de l'un des deux objets qui lui sont nécessaires et

l'illusion manquerait aussi de l'un de ses deux objets qui lui sont indispensables.

182. Différence entre l'acte d'apprécier judicieusement et l'acte de sentir. — *I)* Pour réfuter la thèse matérialiste, Aristote montre que ni juger ni intelliger ne sont des actes identiques à l'acte de sensation ou de connaître sensiblement. En effet, les deux opérations que nous venons de nommer sont attribuées à la faculté intellective, à savoir l'acte de formuler une proposition au jugement et l'acte d'en intelliger un des termes. Le premier acte se dit « juger » et formule la relation qui est aperçue comme convenance des termes l'un à l'autre. L'autre acte se dit prendre connaissance des termes ou des éléments du jugement, c'est ce qu'on appelle « appréhender » ou intelliger. Premièrement, cette non-identité entre l'acte de faire preuve de sagesse et l'acte de sentir se prouve par ce syllogisme : Sentir se rencontre chez tous les animaux, mais, de fait, faire preuve de sagesse est commun non pas à tous mais seulement à quelques-uns des animaux ; donc faire preuve de sagesse n'est pas identique à sentir. Aristote, il est vrai, soutient que faire preuve de sagesse est spécial à un petit nombre d'animaux, et que ce n'est pas propre seulement aux hommes. En effet, certains animaux participent quelque peu à la sagesse qui découvre les expédients et à la prudence qui les utilise quand cela convient. Mais ces animaux autres que les hommes qui parviennent à découvrir tout juste ce qu'il y a à faire utilement, n'y parviennent qu'en utilisant l'estimation naturelle, celle-ci est faculté sensitive, c'est-à-dire organique ou physique, c'est ce qu'exprime le mot « naturelle » [qui est synonyme de « corporelle », la science de la nature en effet est la science des corps, c'est ce que signifie le mot « physique » qui signifie « naturel », la « nature » étant prise pour équivalent de ce qui est corporel].

183 Différence entre sentir et penser. — *g*) Aristote prouve que l'acte d'intelliger n'est pas la même chose que sentir. Et voici ses deux arguments. Le premier se libelle comme suit : Intelliger se fait tantôt avec vérité et tantôt avec erreur. A son tour l'intellection se rencontre de deux façons : 1° tantôt c'est l'intellection scientifique et celle-ci a pour objet les choses théoriques et nécessaires ; 2° parfois aussi il s'agit de l'intellection pratique et celle-ci a pour objet d'intelliger ce qui est selon la prudence. C'est la vertu de discerner la voie droite pour procéder aux opérations contingentes qui sont susceptibles d'être faites ; 3° d'autres fois, enfin, il s'agit de l'opinion qui nous fait croire que nous sommes dans le vrai, et celle-ci se distingue de la science et de la prudence, car toutes deux, science et prudence, ne se prononcent jamais que pour un terme en excluant absolument le terme contraire, tandis que l'opinion d'être dans le vrai ne se prononce pas avec détermination pour un seul des termes opposites mais pour tous les deux à la fois et sans intransigeance puisqu'en se prononçant pour l'un des termes contraires l'opinant qui croit être dans le vrai, craint cependant d'être dans le faux Il redoute en effet que la véritable opinion ne soit celle qu'il n'opine pas.

Le cas de l'*intellection inexacte* est le triple cas d'intellection qui se réalise dans les trois conjonctures contraires à celles que nous avons énumérées plus haut, respectivement 1° selon la science fausse ; 2° selon la prudence fausse ; 3° selon l'opinion fausse. Mais contrairement à cette possibilité d'errer dans les actes intellectuels, il y a une absolue impossibilité d'errer dans les actes sensibles. Il n'y a d'autre sensation que celle qui est infaillible. En effet, le sens se prononçant sur son sensible propre est incapable de faire erreur. Par conséquent, puisque ce qui est essentiellement faillible est essentiellement différent de ce qui est essentiellement infaillible, l'acte de sentir diffère de l'acte d'intelliger. — Et comme on pourrait parfois soulever une objection en disant que l'acte d'intelliger ce qui est vrai, serait identique

à l'acte de sentir [puisque tous deux excluent l'erreur]. Aristote réfute cette objection et il dit cet autre argument :

184. Différence entre intelliger la vérité et sentir. — Le sentir qui a une telle infaillibilité essentielle *est inné à tous les animaux*. Mais l'intelliger qui a une telle infaillibilité n'est pas assuré à tous les animaux mais seulement à certains d'entre les animaux qui ont la raison, à savoir que cette infaillibilité est réservée à ceux d'entre les hommes qui par une enquête raisonnable parviennent à en venir à l'intellection qui les informe de la vérité intelligible, encore que les substances séparées, dites purs esprits ou anges, étant par nature exemptes de tout ce qui est corporel, sont mieux douées intellectuellement que les hommes et dès lors connaissent la vérité intelligible aussitôt et sans devoir procéder à une suite méthodique de raisonnements successifs ou discours ; [les hommes étant des intellectuels exigeant le discours ou circuit pour arriver à posséder la vérité tandis que les purs esprits n'exigent pas de circuit ou raisonnement, néanmoins la différence entre sentir et intelliger peut se tirer de ce qui est propre à certains intellectuels, à savoir la nécessité du discours pour parvenir au vrai. En effet, si sentir s'identifiait avec penser, tous les sentants présenteraient ce que présentent tous les intelligents et on ne verrait pas que tous les sentants ont l'infaillibilité qui est propre à certains intelligents, c'est-à-dire aux angéliques]. — Donc il en résulte aussi que sentir est différent de penser.

185. L'opinion qui est une suite de l'intellection est différente de la fantaisie qui est une suite de la sensation. — *h)* Aristote montre que l'opinion qui est une suite de l'action intellectuelle est autre chose que l'acte d'imagination, lequel est une suite de l'acte de sensation. Et à ce sujet, il fait deux choses ; premièrement, il montre que la fantaisie n'est pas la même

chose que l'opinion. Deuxièmement, il montre ce qu'est la fantaisie. — Au sujet du premier point, il fait trois choses. Premièrement, il formule la thèse qu'il se propose d'enseigner. Et il dit qu'outre la preuve directe donnée de la différence du sens et de la pensée, on peut en ajouter aussi une autre qui est indirecte et qui consiste à opposer la suite de l'un à la suite de l'autre. C'est démontrer que, puisque leurs conséquents sont irréductibles l'une à l'autre, il faut bien que la pensée et la sensation soient elles-mêmes irréductibles l'une à l'autre. Ces suites de la pensée et de la sensation sont respectivement la fantaisie et l'opinion. Or, malgré cette irréductibilité, la fantaisie ne peut être sans la sensation puisqu'elle est une suite du senti et néanmoins l'opinion n'est pas possible sans fantaisie. [On voit donc que l'opinion qui est une suite de l'acte d'intelliger est néanmoins impossible sans une suite de la sensation]. Dès lors on peut formuler la proportion suivante : ce que la fantaisie est à la sensation, l'opinion l'est à l'intellection ; en effet, l'un est à l'autre ce que l'être est au non-être, et ce que le paraître est au non-paraître, ce que le réel est à l'apparent, ce que l'affirmé est au semblant. Or, dans les choses sensibles, quand nous sentons quelque chose, nous affirmons que la réalité est telle que nous la sentons. Mais, par contre, quand quelque chose devient conscient à mon imagination, je ne dis pas « la réalité est telle que je l'imagine, mais elle me paraît telle que j'en prends conscience et me semble être telle sans que je puisse l'affirmer telle ». Comme nous le verrons bientôt ci-dessous, en effet, le mot « imagination » vient « d'image » qui signifie non-réalité ou apparence. Il en est tout juste autant des intelligibles, car, quand nous l'intelligeons nous disons « cela est en réalité tel que je l'intellige ». Mais quand nous opinons quelque chose nous disons « ce que j'opine me paraît ou me semble ». Et ainsi tout comme l'acte de l'intelligence requiert celui du sens [puisque ce sont deux actes servant à affirmer la réalité ou l'être tels infailliblement] qu'on

connaît, ainsi la fantaisie est exigée par l'opinion, [car ce sont deux actes qui servent à affirmer l'apparence sans pouvoir affirmer que la réalité correspond à ce qu'on connaît].

i) Aristote prouve que l'opinion diffère de la fantaisie. En voici deux arguments dont le premier s'énonce comme suit. A volonté nous éprouvons la passion qui constitue la connaissance fantastique. La raison en est que nous pouvons fabriquer l'image de quelque chose en nous figurant que cela nous apparaît devant les yeux. C'est par exemple ce qui arrive quand nous nous représentons des monts d'or. C'est aussi le cas de ceux qui se représentent ce qu'ils souhaitent. C'est manifestement ce qui arrive pour les hommes qui se souviennent et se forment des imaginations de tout ce qu'ils ont envie de voir leur apparaître. Mais au contraire il n'est pas laisible d'opiner ce qu'on veut. Il n'est pas en notre pouvoir de nous faire telle opinion qu'il nous plairait d'avoir. Et cette impossibilité d'avoir à souhait l'opinion qui nous plaît provient de ce que nécessairement toute opinion doit avoir un fondement raisonnable sur lequel nous basons notre opinion et sans lequel aucune opinion ne peut se concevoir. Et cette nécessité d'un motif rationnel d'opiner est une nécessité aussi bien pour l'opinion qui fait croire qu'une chose est vraie que pour l'opinion qui fait croire au contraire que cette chose est fausse. Concluons donc que l'opinion n'est pas la fantaisie.

k) Le second argument d'Aristote est maintenant formulé comme suit : à peine avons-nous éprouvé dans notre connaître la passion cognitive qu'on appelle fantaisie qu'aussitôt dans notre appétition nous éprouvons une passion affective qu'on appelle émotion et en particulier on l'appelle passion, c'est-à-dire passion appétitive ou appétence. C'est pourquoi à peine avons-nous éprouvé la passion cognitive qui fait croire qu'un malheur ou cataclysme est imminent qu'aussitôt nous en éprouvons une autre passion non cognitive mais affective qu'on appelle compassion et qui nous constitue en tristesse ou en terreur. Et la même chose se passe si

nous apprenons des nouvelles encourageantes, c'est-à-dire des connaissances qui doivent faire naître le présage du bonheur et l'attente de l'avoir ; aussitôt notre appétit éprouve l'espérance et la joie de ce que cette opinion faisait présager et attendre comme un bonheur. Mais tout le contraire arrive pour la fantaise ; la passion subie par notre appétit subissant une émotion ne suit pas la passion de connaissance que constitue le fantaisie. En effet, lorsque quelque chose nous apparaît en imagination, nous nous trouvons tout juste dans la même situation où nous nous trouvons lorsque nous sommes à examiner un tableau peint où se trouvent représentés des sujets terribles ou bien des événements espérables : [nous ne sommes pas persuadés que ces événements désirables ou redoutables qui sont représentés vont arriver et ainsi nous ne sommes pas émotionnés par ces peintures, pas plus que par les imaginations. Donc concluons que puisque les opinions et la réalité émeuvent tandis que les peintures et les imaginations n'émeuvent pas, c'est que imagination et opinion diffèrent l'une de l'autre, car ce qui émeut nécessairement ne peut s'identifier à ce qui n'est pas essentiellement émotionnant].

Le fondement de cette preuve c'est que l'appétit ne subit aucune motion ni aucun sentiment à la simple prise de connaissance ou appréhension d'une chose telle que la figure l'imagination ou fantaisie. Mais [pour être émue ou affectée] la faculté appétitive doit appréhender ce qui est plus que la simple prise de connaissance d'une chose : il faut qu'elle s'impressionne de ce que la chose a de bon et perçoive le rapport de convenance ou valeur qui perçu fait dire que cette chose est bonne. Alors on ne connaît pas les choses en elles-mêmes mais on connaît les choses à raison de ce qu'elles ont de bien ou de mal, de convenable ou utile, d'indécent ou de nocif. Et c'est cette prise de connaissance d'un tel rapport que les hommes précisent par des jugements affirmatifs qui copulent le sujet au prédicat, ou par des jugements négatifs qui nient la convenance du sujet

au prédicat. On y prend comme prédicat affirmé ou nié la bonté présente ou l'avantage futur espérable, la nuisance actuelle ou le redoutable pour l'avenir. Mais contrairement à l'opinion, la fantaisie ne formule ni jugement affirmatif ni jugement négatif, bien que la faculté appétitive des animaux subisse des émotions ou passions de la part de quasi-jugements, lesquels sont appelés naturels à raison de ce qu'ils sont le fait de la nature, c'est-à-dire d'un organe ou corps, tandis que les vrais jugements ne sont le fait de rien de naturel, c'est-à-dire ne sont l'acte de rien qui soit physique ou organe, mais sont l'acte de la faculté spirituelle ou non corporelle, qui caractérise l'âme incorporelle ou l'esprit. Pour les animaux non raisonnables, l'imagination remplit le même rôle que remplit l'opinion pour les hommes ; car de même que l'opinion des hommes seule cause leurs émotions, ainsi l'imagination des animaux leur procure les estimations ou appréciations de convenance particulière, et ce sont ces appréciations qui fomentent les appétitions des animaux.

l) Aristote avertit que bien que l'âme intellective pose des actes bien différents les uns des autres, à savoir la science, la prudence, l'opinion, et les contraires respectifs de ces trois actes, le lieu n'est pas ici de traiter de la différence entre ces actes intellectuels divers, mais autre part, à savoir au sixième livre des Ethiques on traitera de ces définitions différentes.

LEÇON CINQUIÈME

186. Théorie de la fantaisie. — *a*) Après qu'Aristote a montré que la fantaisie n'est pas l'opinion, il se met à se demander ce qu'est la fantaisie. Et premièrement, il dit de quoi il se propose de traiter ; secondement, il en traite. Premièrement, dit-il, puisqu'on a montré que

l'acte d'intelliger est irréductiblement différent de l'acte de sentir, et étant aussi établi que l'un de ces deux actes, à savoir l'intellect, est tel que c'est à cet acte intellectuel que se ramène l'opinion, par contre, à l'autre acte, à savoir à l'acte du sens se ramène la fantaisie. Après qu'il aura été donné une théorie de la sensation, il sera question de la fantaisie, et de la même façon que nous aurons traité de la fantaisie après avoir traité du sens, ainsi nous traiterons ensuite de l'opinion après avoir traité de l'intellect. C'est-à-dire que nous traiterons le groupe intellect-opinion après le groupe fantaisie-sens.

b) Aristote en vient à traiter ce qu'il a annoncé dans cette introduction. Et à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il montre que la fantaisie n'est pas l'une des puissances ni l'une des habitudes bien connues qui discernent ou jugent le vrai et le faux. Deuxièmement, il montre ce que c'est que la fantaisie. Au sujet de la première partie, il traite trois sous-questions. Premièrement, il définit distinctement les puissances et les habitudes qui nous servent à prendre connaissance de ce qui est quelque chose. Secondement, il montre que la fantaisie n'est aucune de ces puissances ni habitudes. Troisièmement, il montre que la fantaisie n'est pas non plus un composé de ces facultés et puissances. Il dit donc premièrement que l'on appelle fantaisie la faculté caractérisée par l'acte de se figurer ou de se représenter une certaine imagination, c'est-à-dire une certaine apparence. A moins que par hasard nous n'entendions le mot fantaisie au sens métaphorique, il apparait manifestement que ce ne peut nécessairement être que l'une quelconque des habitudes ou puissances cognitives dont nous nous servons pour nous prononcer sur ce qui distingue une chose d'une autre, ou à l'aide desquelles nous formulons que ceci est vrai, ou que cela est faux, c'est-à-dire nous nous trompons ou bien nous nous trouvons dans le vrai.

Car dire que quelque chose se montre à moi c'est se prononcer sur le point de savoir si oui ou non quelque

chose m'apparaît, et c'est dire qu'il est faux que rien ne se manifeste à moi. Or les puissances ou habitudes qui nous servent à discerner et à affirmer le vrai et le faux se montrent au nombre de quatre qui sont le sens, l'intelligence, l'opinion, et la science. De cette énumération semble résulter que la fantaisie n'est autre qu'une de ces quatre habitudes ou puissances, car elle est faculté ou habitude percevant le vrai et certes il n'y a pas d'autres habitudes ou facultés perceptrices du vrai. Il énumère ces quatre parce que déjà elles sont connues par ce qui a été dit plus haut. Du temps d'Aristote on ne connaissait avec certitude aucune autre faculté ou habitude qui puisse discerner le vrai et le proclamer. On a vu plus haut déjà qu'il a distingué l'intellect du sens. Dès lors, Aristote énumère à la suite de la sensation trois autres habitudes ou facultés autres, à savoir l'intellect, l'opinion et la science. Et il semble que ce que l'on entend ici par intellect ne soit pas la faculté, car si c'était la faculté, on n'opposerait pas à l'intellect comme espèce du même genre que celui de l'intellect la science et l'opinion ; en effet, l'opinion et la science ne sont pas vis-à-vis de l'intellect faculté dans les rapports de l'espèce à l'espèce mais bien dans les rapports de l'espèce au genre. Mais, ici, l'intellect est entendu dans le sens d'acte de prise de connaissance assurée des choses qui nous sont aussitôt connues comme toutes certaines en soi sans devoir faire une succession de recherches pour y arriver. Tels sont les premiers principes : indépendamment de toute argumentation nous y souscrivons à la simple audition. Par contre on appelle ici « science » ce qui est au contraire apparu comme rendu certain par autre chose, c'est-à-dire par une démarche de l'esprit de raisonnement, autrement dit suite méthodique de prémisses pour arriver à cette conclusion. — L'opinion est prise ici pour la connaissance de ce dont nous n'avons pas un jugement entièrement certain. Dès lors, à raison de ce que la même intellection est ici entendue comme habitude et non comme faculté, il

faut comprendre aussi qu'Aristote affirme ici que la fantaisie est une habitude, ou qu'elle est du nombre des puissances. Par ces mots il veut faire entendre que dans son énumération figurent des termes différents dont certains sont cités à titre de faculté, et d'autres sont cités à titre d'habitudes. — Ce qui nous fait admettre d'ailleurs que ces quatre principes d'appréhensions cognitives étaient les seuls principes d'acquisition de connaissances pour les philosophes anciens, c'est ce que nous savons de la thèse de Platon. Cette thèse a été exposée plus haut au premier livre du présent traité. Réduisant aux quatre premiers nombres les principes appréhenseurs de connaissance, Platon attribuait au premier nombre, c'est-à-dire à un, l'acte d'intelliger. Il attribuait à la dualité la science, — l'opinion à la triade ou nombre trois, — et le sens au nombre quatre ou quaternion.

187. Théorie de ce qui n'est pas la fantaisie. — *c)* Aristote montre que la fantaisie n'est aucun des quatre principes du connaître la vérité, et l'erreur. Et à ce sujet il fait trois choses. — Premièrement, il montre que la fantaisie n'est pas le sens ; secondement, que ce n'est pas l'intellection ni la science ; troisièmement, que ce n'est pas l'opinion. — Au sujet du premier point il fait trois choses. Premièrement, il montre que l'on ne peut ni dire que la fantaisie est le sens en puissance ni dire que la fantaisie est le sens en acte. — Et voici son argumentation : Le dormant s'imagine en rêve quelque chose. Or cette imagination n'est pas le fait du sens en puissance ; car aussi longtemps que le sens est en puissance il ne peut connaître aucune apparence quelle qu'elle soit. Cette imagination n'est pas non plus le fait du sens en acte, car le sens en acte est supprimé pendant le sommeil. Donc il est prouvé par ce raisonnement que ni le sens en acte ni le sens en puissance n'est la faculté connaissante appelée la fantaisie.

d) Aristote montre que la fantaisie n'est pas le sens en puissance. Et voici son argument. Le sens en puissance est nécessairement toujours en la réalité de l'animal, mais la fantaisie au contraire ne se trouve pas dans l'animal, puisque ce n'est pas à chaque instant que l'animal connaît des images ou apparences fantastiques. Donc la fantaisie n'est pas le sens en puissance.

e) Il montre que la fantaisie n'est pas le sens en acte, et il le prouve par quatre raisons dont voici la première. Le sens en acte est commun à tous les animaux sans raison, c'est-à-dire à toutes les bêtes. Si donc la fantaisie était la même chose que le sens en acte, il s'ensuivrait que la fantaisie se recontrerait chez tous les animaux sans raison. Or il n'en est pas ainsi. — Nous ne voyons pas que la fourmi, l'abeille ou le ver fasse preuve d'imagination en rien. Donc la fantaisie ne s'identifie pas avec le sens en acte. Il faut noter que cependant tous les animaux ont d'une certaine façon de l'imagination. Il est vrai, les animaux imparfaits ont une imagination imprécise comme le dira ci-dessous Aristote. Mais cette fantaisie réduite ne semble pas caractériser la fantaisie de la fourmi et de l'abeille, puisque fourmi et abeille font preuve l'une et l'autre d'une prudence admirable et continuelle. Mais il faut faire attention que les actes de l'abeille et de la fourmi attestant en apparence de la prudence, ne sont pas dus en réalité à la prudence de ces animaux. En effet, ils sont poussés aveuglément à ces actes par la nature même de ces animaux. Et cet aveuglement absolu exclut toute prudence et tout sens en acte chez la fourmi et chez l'abeille. Ces animaux (fourmi et abeille) ne posent pas ces actes de prudence parce qu'ils y sont incités par une fantaisie arrêtée et bien fixée qui serait à part du sens. En effet, ils ne peuvent fantasier qu'a condition qu'un sensible externe les immute.

Ce que les animaux font pour atteindre une finalité déterminée comme si ce but leur était apparu d'abord, ne se réalise pas grâce à ce qu'ils auraient aucune imagination

leur révélant le futur. La réalité est tout l'opposite : ils se bornent à imaginer leurs actes présents, et ce n'est que par la relation que ces actes posés maintenant ont avec l'avenir que ces actes sont utiles. Mais cette coordination du présent à l'avenir est réglée par une détermination intérieure inconsciente exempte de toute finalité aperçue. Elle est due à une tendance aveugle ou déterminisme naturel plutôt qu'à une connaissance qui instruirait de cette finalité aperçue. Quels sont les animaux qui imaginent ? Aristote le dit. Ce sont, dit-il, ceux qui voient quelque chose de fantastique se montrer à eux-mêmes quand ils ne sentent actuellement rien du tout par leurs sens externes.

f) Aristote expose un second argument qu'il formule en ces termes. Le sens en acte est toujours exempt d'illusion ; car chaque sens est souverain pour apprécier son sensible propre. Par contre, les imaginations sont le plus souvent démenties par la réalité, c'est-à-dire fausses. En effet, ce qui est ne correspond le plus souvent que très peu à ce que nous montre notre fantaisie. Donc la fantaisie ne s'identifie pas avec le sens en acte.

g) Aristote expose son troisième argument et le formule comme suit : Quand disons nous que quelque chose nous semble et est une apparence ? Est-ce quand notre sens en acte opère dans toutes les conditions qui facilitent la bonne exécution de sa mission ? Non ; c'est quand au contraire il est gêné par les circonstances, par exemple quand ce que notre œil a à voir est malaisé à distinguer parce que trop distant de nous, ou encore est mal éclairé et comme enténébré. Et alors même le sens en acte est dans la vérité ou dans l'erreur. [Et qu'on puisse trouver le sens en erreur c'est ce qui résulte de la théorie des sensibles accidentels]. En effet, un de ces sensibles par accident sera par exemple le sensible accidentel que constitue la nature humaine quand, voyant une tache de couleur à l'horizon, je dis : « Voilà un homme » !

Or, au sujet des sensibles par accident, le sens se trompe

parfois et n'est pas dans le vrai toujours Et Aristote ajoute cette remarque au sujet du sensible accidentel pour faire ressortir quel est le genre dont la fantaisie et le sens en acte gêné se trouvent être des espèces. En effet la fantaisie est parfois en vérité et parfois en erreur. Quand nous fantasions dans les meilleures conditions de certitude de fantasier, nous disons que ce que nous fantasions nous semble un homme, et nous ne disons pas avec certitude ce que nous avons fantasié est un homme. On ne peut donc identifier le sens en acte avec la fantaisie; car la fantaisie est essentiellement faillible, « tandis que le sens est accidentellement faillible » : rien de ce qui par définition est essentiellement ne peut s'identifier à ce qui par définition est accidentellement.

h) Aristote expose sa quatrième raison en ces termes : Les images se montrent comme des apparitions visionnaires aux rêveurs endormis. Or ces gens n'ont aucun sens externe qui soit en acte. Donc la fantaisie ne se peut identifier avec le sens en acte.

i) Aristote montre que la fantaisie n'est ni la science ni l'intellect. L'intellection, en effet, nous fait connaître les premiers principes ; comme aussi le propre des sciences est de nous instruire des propositions auxquelles on parvient comme à des conclusions de syllogismes par une série de prémisses démonstratives. Mais il est commun à la science et à l'intellection d'avoir pour objet exclusif le vrai, tandis que la fantaisie n'est pas essentiellement vraie mais est indifféremment vraie ou fausse. Donc la fantaisie ne se peut identifier ni avec la science ni avec l'intellection.

k) *Aristote montre que la fantaisie n'est pas identique à* l'opinion, ce qui était d'autant plus évident que l'opinion est aussi bien fausse que vraie, comme elle est fausse au même titre que la fantaisie, tandis que l'opinion prétend tendre à la vérité. Mais il en donne deux raisons dont voici la première. La foi est le conséquent naturel de l'opinion, car il n'est pas raisonnable qu'on ne croie pas ce qu'on

opine, et ainsi, puisque la foi est l'antécédent d'un conséquent naturel qui leur fait défaut, ainsi aucune bête n'ayant la foi, aucune bête n'aura d'opinion. Mais au contraire on rencontre la fantaisie dans beaucoup de bêtes, comme il a été dit ; donc la fantaisie ne peut pas s'identifier avec l'opinion.

l) Aristote expose une seconde raison en ces termes : Toute opinion conduit à une foi, car chacun croit ce qu'il opine comme nous l'avons fait voir. Mais la conséquence de la foi c'est la persuasion. En effet, nous croyons ce dont nous sommes persuadés. Mais la persuasion nous mène à la raison du raisonnement qui nous a persuadés, car c'est seulement par l'effet d'un raisonnement que nous sommes persuadés par quelqu'un qui nous persuade. Donc, de proche en proche, du premier au dernier de ces sorites, il est établi que, pour avoir une opinion, il faut avoir la faculté de raisonner. Aucune bête en effet n'a la raison, alors cependant que certaines bêtes ont la fantaisie. Donc la fantaisie ne se peut identifier avec l'opinion. Et il est évident que cette seconde raison est donnée pour confirmer la première en ceci que la première négligeait de tirer argument du fait qu'aucune bête n'a la foi.

m) Aristote montre que la fantaisie n'est pas une mixture composée à l'aide des quatre principes de connaissance platoniciens rappelés ci-dessus. Et surtout il montre que la fantaisie n'est pas un mélange d'opinion et de sens. En effet, c'est surtout d'opinion et de sens que la fantaisie paraît constituée [puisque la fantaisie ne montre que des apparences et est indifférente au vrai et au faux et que la sensation gênée et l'opinion conduisent aussi à ce qui est vrai ou faux, et n'est qu'apparence de vérité]. Et à cet égard, il fait trois choses. Premièrement, il expose ce qu'il prend pour thèse à démontrer. Et pour cela se référant à ce qui vient d'être dit touchant l'irréductibilité de la fantaisie avec l'un des quatre principes cognitifs platoniciens, il en conclut en manière d'épilogue : donc il ne reste qu'une chose qui soit possible. C'est que la fantaisie,

sans être l'un des quatre, soit cependant un mélange de deux de ces quatre, à savoir une mixture de la sensation et de l'opinion. Et on peut distinguer deux mélanges. L'un serait tel que la fantaisie serait essentiellement l'opinion et que le sens se bornerait à s'y joindre soit comme accompagnement soit que la fantaisie restant essentiellement opinion elle ait le sens comme son occasion ou cause occasionnelle de production, c'est-à-dire son moyen d'existence. — L'autre mélange serait tel qu'étant constitué de sens et d'opinion, le sens y serait essentiellement et l'opinion y serait aussi essentiellement. Aristote n'ajoute pas comme troisième éventualité que le mélange serait tel qu'il ne s'y trouve essentiellement que le sens et secondairement l'opinion. En effet, il est évident que dans le mélange l'opinion doit prédominer sur le sens. [En effet, le produit a les propriétés de celui des éléments qui est prépondérant]. Or la fantaisie a les propriétés de l'opinion et non celles du sens. En effet, le sens est toujours infaillible essentiellement, tandis que l'opinion est comme la fantaisie ; car l'opinion est essentiellement faillible comme la fantaisie est essentiellement faillible.

n) Aristote montre ce que devient l'opinion quand on admet que la fantaisie est un amalgame de l'opinion et du sens. Dans ce cas la fantaisie est l'opinion qui est venue s'ajouter à la sensation et puisque la fantaisie a même et identique objet que le sens, l'opinion qui s'ajoute au sens pour former la fantaisie, est une opinion ayant le même objet que le sens, et n'est pas une opinion ayant un objet étranger quelconque. Par exemple, si nous disons la fantaisie est une *certaine mixture d'opinion* du blanc, *mélangé* avec la sensation du blanc, nous satisfaisons à cette condition d'unité d'objet. Mais il ne peut en effet être question de faire de l'opinion un mélange de sensation de bon avec l'opinion du blanc, car alors la fantaisie que constitue ce mélange ne serait pas une fantaisie une ; mais elle aurait un objet double : le blanc et le bon. — Il faut donc que

la fantaisie résulte d'une association de l'opinion s'ajoutant au sens. Alors quelque apparence se montrant à l'imagination on ne fait rien d'autre qu'opiner la même chose. Et c'est aussi la chose sentie par soi et non sentie par accident.

o) Aristote rétorque la précédente argumentation et il le fait par ce raisonnement. Il se fait parfois que certaines imaginations se forment d'après ce que le sens constate et que ces imaginations font apparaître le faux tandis que le vrai est l'opinion que l'homme a en croyant cet objet conforme à la réalité. Par exemple se formant d'après ce que l'œil voit sensiblement, la fantaisie s'imagine que le soleil est grand comme un pied humain alors qu'en réalité l'ordre de grandeur du soleil est un nombre de fois la grandeur de la terre (*que nous habitons comme globe*). — En effet si l'apparition fautive est elle-même identiquement l'opinion accompagnée de sensation, il faudra affirmer un des deux termes du dilemme suivant. La première alternative c'est que dans l'adjonction de l'opinion au sens, on se trompe parce que le sujet abandonne l'opinion exacte qu'il avait d'abord, alors que la réalité dont il se faisait une opinion n'a pas changé (*et est restée sauve*), c'est-à-dire a subsisté identique à ce qu'était son premier état. Il faut de plus que l'opinant qui change son opinion ainsi, n'ait pas changé d'opinion par oubli de sa première opinion ni par croyance à la nouvelle. — Or il est impossible que sans raison d'abandonner l'ancienne par oubli et sans raison de croire la nouvelle on puisse changer d'opinion. En effet, il n'y a que trois façons d'être instable dans une opinion vraie. Premièrement quand change la réalité au sujet de laquelle on avait une opinion. Par exemple, c'est ce qui arrive lorsque Socrate étant réellement assis, quelqu'un opine que Socrate est assis. Mais si plus tard, alors que Socrate s'est levé, le même opinant persévère dans son opinion, il se fait que cet opinant a maintenant versé dans une erreur. Secondement, quand l'opinant a abandonné son opinion première, parce qu'il est oublieux de cette première opinion. Troisième-

ment, quand l'opinant abandonne son opinion première parce qu'il cesse de croire aux motifs qui autorisaient son opinion première, ayant été entamé par une raison qui est nouvelle pour lui. Et il est sans possibilité que l'opinant abandonne la vérité pour un motif qui ne serait pas l'un des trois que nous venons de dire. — Or, dans la thèse que nous combattons, il faudrait qu'on puisse abandonner l'opinion vraie pour une raison autre que les trois susdites. — La deuxième éventualité du dilemme, si on ne dit pas la première, c'est que quelqu'un garde en même temps que l'opinion vraie la fausse opinion. Et ainsi si l'image que nous figure la fantaisie était l'opinion même (et il est nécessaire de le soutenir en manière de thèse si, comme c'est l'hypothèse, la fantaisie est identifiée avec l'opinion), il s'ensuivrait que la même opinion est à la fois vraie et fausse. Mais il est nécessaire, si l'opinion de vraie qu'elle était est devenue fausse, et a cessé d'être vraie, que la chose qui est *transcendante de ce qui la constituait*, c'est-à-dire qui est changée et n'est plus ce qu'elle était d'abord, ait été ignorée de l'opinant, car si cette chose n'était pas demeurée cachée au dit opinant, dès que la chose aurait changé, il se serait empressé de changer son opinion, et son opinion ne se serait pas faussée. Ces développements, Aristote les a joints ici afin de bien expliquer ce qu'il avait dit plus haut de la persistance de la chose à rester sauve de tout changement. Il conclut donc que la fantaisie n'est ni un des quatre principes cognitifs de Platon, ni un assemblage de ces quatre principes.

LEÇON SIXIÈME

188. Théorie positive : ce qu'est la fantaisie. — *d*) Après qu'Aristote a montré que la fantaisie n'est aucun des quatre principes auxquels les anciens attribuaient la connaissance, ici il se demande ce qu'est la fantaisie. Et

cette théorie positive se partage en deux. Dans la première partie, il formule la définition de la fantaisie. Dans la seconde, il donne la justification des termes qui ont figuré dans la définition de la fantaisie. Pour s'enquérir de la définition de la fantaisie voici le procédé qu'il suit. Premièrement, il fait voir que si quelque chose meut, il y a aussi quelque chose qui est mû. Or, au huitième livre des physiques, il a été montré qu'il y a un double mouvant, à savoir un moteur immobile, et un moteur mû, ce dernier étant tel que s'il meut c'est à raison de ce qu'il est mû. Ensuite, il soutient que la fantaisie est une certaine espèce de mouvement. De même que le sentant est mû par les sensibles, ainsi le fantasiant dans son acte de s'imaginer est mû par certaines apparitions, qu'on appelle des images ou phantasmes. D'ailleurs Aristote établit l'affinité qui relie la fantaisie au sens, parce que la fantaisie ne peut avoir lieu sans le sens, mais ne se rencontre que chez les êtres doués de sens, c'est-à-dire chez les animaux. Et les animaux n'ont pas d'autre domaine propre que le domaine dont ils ont des sensations, et ce domaine se limite à ce qui en est senti. Les choses qui ne sont qu'intelligibles, en effet, ne sont pas du domaine de l'imagination. Ensuite Aristote soutient que l'acte du sens est lui-même moteur d'un autre acte. Et cette thèse il la démontre par celle qu'il a soutenue d'abord, à savoir par la thèse établissant que si quelque chose en mouvement d'un certain mobile est réalisé, il est certain que le mouvement de ce mobile implique qu'un autre mobile est mû lui aussi : Le sens en acte est dans ce cas, car il est mû grâce à des sensibles qui le meuvent. Donc en application du principe que nous venons de dire, il en résulte que par ce sens en acte un mobile autre que lui est mis en branle. Une autre conséquence de ce qui précède c'est que par là il devient manifeste aussi que de ce qu'un certain mouvement de mobile a pour moteur le sens en acte, ce mouvement de mobile est nécessairement semblable au mouvement du sens [qui est son moteur], car tout agent

s'assimile son patient. De là résulte que ce qui est moteur en tant qu'il est mû cause un mouvement semblable à la motion que lui-même subit de la part de son moteur.

De tous ces raisonnements Aristote conclut que la fantaisie est un certain mouvement causé par le sens en acte, lequel mouvement à la vérité ne peut être sans la sensation. Dès lors, les êtres qui ne sont point doués de la faculté de sentir ne peuvent pas non plus avoir la faculté d'imaginer. Car si un mouvement est opéré par le sens en acte, cette opération ne peut pas ne pas être semblable au phénomène de la sensation. Or la fantaisie est la seule faculté qui a des actes semblables à l'acte de la sensation. Il reste donc à conclure que la fantaisie est ce phénomène qui a pour espèce de se trouver semblable à la sensation. Et de ce que la fantaisie est un mouvement causé par le sens, et semblable à lui, il suit qu'il est donné à ceux qui sont doués de fantaisie de faire et de subir beaucoup en imagination. Et il arrive que tantôt l'imagination correspondant à la réalité est vraie ou que, n'y correspondant pas, elle est fausse comme nous le ferons voir sous peu.

189. Justification des termes qui figurent dans la définition de la fantaisie. — *b*) Aristote présente la preuve du bien fondé des termes dont il s'est servi pour définir la fantaisie. Et, à cet égard, il fait trois choses. Premièrement, il se justifie d'avoir dit que la fantaisie est essentiellement telle qu'elle est parfois dans le faux et parfois dans le vrai. Deuxièmement, il justifie le nom de fantaisie qu'il a employé pour désigner cette faculté. Troisièmement, il prouve qu'il a eu raison de dire que les animaux font bien des choses en se guidant par leur fantaisie. Et il dit d'abord que la possibilité qu'a la fantaisie d'être tantôt dans l'erreur et tantôt dans la vérité est due à un motif qui sera indiqué ci-après et ce motif consiste en ce que le sens au mouvement duquel la fantaisie doit sa motion, se trouve diversement par rapport à la vérité et à

l'erreur suivant le terme relativement auquel on le rapporte [et dont on l'affirme ; car la même sensation est vraie affirmée d'une chose et est fausse affirmée d'une autre] ; or, à l'origine, le sens affirmant ses sensibles propres est vrai toujours, ou a du moins une part d'erreur qui est très petite quand on la compare à sa part considérable de vérité.

Telles les vertus physiques des corps lesquelles ne manquent pas d'exercer leurs actes propres si ce n'est exceptionnellement, rarement et très peu, ces dérogations n'ayant lieu que par le fait d'obstacles extérieurs qui viennent tenir en échec la vertu naturelle de la propriété physique du corps. Ainsi aussi les sens ne sont privés de la saine appréciation de leurs sensibles propres que très exceptionnellement et rarement, et cela à raison du mauvais état de l'organe qui est privé de son fonctionnement physiologique normal. C'est ce qu'on constate chez les fiévreux. Car c'est à cause du mauvais fonctionnement organique de leur langue que les boissons douces leur semblent amères. Secondairement, les sens se prononcent sur les sensibles par accident, et pour opérer ce second discernement déjà leur valeur diminue et la confiance qu'ils méritent défaille parce qu'ils médiatisent. En effet, le sens nous disant « cela est du blanc » est un sens essentiellement vrai. Mais il y a erreur possible quand le sens nous dit « le blanc est ceci ou cela », par exemple : « ce blanc est de la neige ou c'est de la farine », ou une autre espèce de déclaration du même genre au sujet de la nature ou substance du blanc. Et non seulement il y a alors erreur possible mais même cette possibilité croît surtout et devient d'une probabilité d'autant plus grande qu'on se prononce sur des sensations dont l'excitant est de plus en plus éloigné de nous. Troisièmement, le sens est l'appréciateur des sensibles communs. Ceux-ci sont constitués par les propriétaires des propriétés que nos sens apprécient comme sensibles propres. A leur tour, les propriétaires de ces propriétés sont eux-mêmes les propriétés des corps sensibles. Tel est le cas de la grandeur et du

mouvement. D'une part ce sont les propriétaires des propriétés sensibles au sens externe, puisque c'est la grandeur et les autres sensibles communs. De même, c'est aussi le mouvement ou le phénomène qui a la coloration; la température et les autres propriétés qu'apprécient les sens propres.

Mais d'autre part la grandeur et le mouvement sont eux-mêmes des propriétés des corps qui sont sensibles. En effet, c'est le corps sensible qui est grand et en mouvement. Et au sujet des sensibles communs la probabilité d'errer est maximale, car le jugement que nous en faisons est une fonction de la distance variable qui nous sépare de ce sensible commun. Car ce qui est vu de plus loin cause une immutation plus petite qui le fait voir plus petit. Le phénomène de motion que constitue la fantaisie a pour moteur l'acte du sens et diffère de l'acte de ces trois sens [respectivement 1° du sensible propre; 2° du sensible par accident; 3° du sensible commun comme le mû diffère du mouvant] comme le causé ou effet diffère du causant ou de la cause. Et c'est aussi la raison pour laquelle, étant donné que l'effet est plus faible que sa cause, étant donné aussi que plus on s'éloigne du premier agent plus aussi on trouve réduite à peu de chose la puissance que les effets ont reçue de lui à une distance de plus en plus grande de lui, comme aussi plus est diminuée la similitude que ces effets ont reçue de cet agent premier pour les rendre semblables à lui; dès lors, dans la fantaisie plus encore que dans le sens, il y aura probabilité d'errer, cette erreur consistant en une dissemblance du sens ne ressemblant pas au sensible. [La fantaisie est en effet moins semblable au sensible que le sens puisque le sens est plus près du premier agent qu'est le sensible, et en est le patient immédiat. Au contraire la fantaisie ressemble moins au sensible que le sens, car la fantaisie est le patient médiat du sensible; en effet, le sensible meut le sens et c'est le sens qui à son tour meut la fantaisie]. En effet, le sens est en illusion quand la forme

du sensible est reçue dans le sens autrement qu'elle n'est dans le sensible. Et je dis « autrement » en faisant porter le sens du mot « autrement » sur l'espèce de la forme et non pas sur le genre de matière. — Par exemple, ce sera une réception fautive si je reçois l'immutation amère alors que l'immutant à sentir est au contraire doux. — Mais il n'est pas propre aux sensations illusionnées de comporter que la matière qui reçoive la forme dans le sentant soit autre que la matière qui reçoit la forme dans le sensible.

Il résulte de cette doctrine que si le moteur de la fantaisie est le sens mû par les sensibles propres, la chance de vérité qu'a l'imagination est maximale. Et cette garantie je la limite au seul cas où le sensible est présent et où la motion de la fantaisie par le sens accompagne celle du sens par le sensible. Mais, par contre, si le mouvement de la fantaisie a lieu au moment où le sensible n'agit plus sur le sens, alors la fantaisie, même mue par le sensible propre, peut être dans l'illusion. En effet, quand des sensibles propres n'immutent pas notre sens, nous nous imaginons parfois des choses comme si elles étaient blanches alors que de fait elles sont noires. Mais les autres motions de la fantaisie, c'est-à-dire les motions de la fantaisie causées par les deux autres espèces de sensibles, à savoir par les sensibles par accident et par les sensibles communs, sont susceptibles d'être en illusion aussi bien si leurs sensibles moteurs sont présents que s'ils sont absents. Toutefois cependant leur danger d'illusion est plus grand en cas d'absence de leur sensible moteur qu'en cas de présence de ce sensible moteur. De cette raison que nous avons donnée résulte, dit Aristote, la conclusion qui est la définition fondamentale dont nous avons justifié les termes. Et il dit : puisque les propriétés démontrées ne peuvent convenir qu'à une seule faculté appelée fantaisie, et puisque, d'autre part, la faculté appelée fantaisie a ces propriétés, il ne reste plus qu'à conclure cette définition de la fantaisie : c'est la motion mue par le sens en acte. Une autre étude démontrerait

que ce mouvement qui caractérise la fantaisie requiert une autre opération que la faculté de poser l'acte de sensation du sens externe. Mais cette thèse ultérieure ne fait pas partie de l'enseignement aristotélicien. Cependant il est évident qu'il faut rappeler ici que c'est d'après la diversité des actes qu'on définit les puissances, et que la diversité des phénomènes requiert la diversité des moteurs de ces phénomènes ou motions. On applique ici en outre le principe d'inertie qui énonce que ce qui est mû ne se meut pas soi-même. Tout heurté heurte à son tour un autre corps; il est dès lors manifeste que nécessairement il y a une autre puissance que le sens, et cette puissance autre que le sens est la puissance de fantasier ou d'imaginer ce que nous nous figurons. Etant heurté par le sensible le sens heurte l'imagination.

190. Justification du nom donné à la fantaisie. — *c*) Aristote justifie la cause du nom donné à la fantaisie. A ce propos il faut savoir que le mot φῶς en grec se traduit par « lumière » et que du mot φῶς vient le mot φανός qui signifie « apparition » ou illumination. Il dit donc que le sens de la vue est prépondérant parmi les autres sens, à raison de ce qu'il est plus spirituel comme nous l'avons dit, et c'est aussi la vue qui connaît le plus de choses parmi les choses sensibles. Par conséquent la fantaisie qui a pour moteur ou cause le sens en acte reçoit son nom de la lumière, sans laquelle on ne peut rien voir, comme nous disions ci-dessus. [En effet il est bon de nommer une motion en la désignant par le nom de son principal moteur].

191. L'imagination comme guide de certaines actions sagaces des animaux. — *d*) Aristote montre la cause pour laquelle les animaux interviennent comme agents et comme patients en se guidant d'après l'imagination. Et il dit que les imaginations « *persistent* »,

c'est-à-dire demeurent même après que les sensibles qui les ont excitées ont cessé. Or, ces fantaisies sont semblables à ces sensibles en acte qui les ont causées. Dès lors il s'ensuit que de même que le sens en acte meut l'appétit en présence du sensible, ainsi aussi en l'absence de ce sensible les imaginations meuvent l'appétit. Et c'est pourquoi il dit que les animaux font beaucoup de leurs opérations ayant leur appétit mû par la fantaisie. Mais cette motion de l'appétit en l'absence des sensibles n'a lieu qu'à défaut de la motion par l'intellect. Supposons que l'intellect fonctionne, étant donné que comme moteur en l'absence du sensible il est supérieur à la fantaisie qui elle aussi meut en l'absence du sensible, c'est le jugement de l'intelligence qui fait prévaloir sa sagacité sur celle de l'imagination. De là suit que quand l'intellect n'agit pas en faisant usage de sa primauté, c'est en suivant leur imagination que les animaux agissent. Certains de ces dominés par l'imagination subissent cette domination comme les bêtes parce qu'ils n'ont absolument aucune intelligence. Certains autres subissent cette domination parce qu'ils n'ont qu'une intelligence voilée et c'est le cas des hommes. Et cette domination que subissent les humains se présente dans trois cas : parfois, il est vrai, à raison d'une passion de colère, ou de concupiscence ou de terreur ou de tout autre sentiment de ce genre; parfois aussi cela se fait à raison d'une maladie comme celle des fous furieux ; parfois enfin à raison du rêve comme le rêve des dormeurs. Dans ces trois cas il arrive que l'intellect n'exerce pas la supériorité qu'il a sur la fantaisie, et de ce que cette supériorité n'est pas alors respectée il arrive que l'homme suit la connaissance que lui donne sa fantaisie comme si cette connaissance était l'expression de la vérité. Enfin, Aristote épilogue et passant en revue ce qu'il a étudié, il conclut que la fantaisie a été étudiée en en disant la définition et en indiquant quel en est le principe causal ou moteur.

LEÇON SEPTIÈME

192. Théorie de l'intellect. — *a*) Après qu'Aristote a donné la théorie de l'âme sensitive, et après qu'il a aussi montré qu'intelliger et sentir sont deux actes différents, ici il commence à formuler la théorie de l'âme intellective. Et cette théorie se divise en deux parts, l'une consacrée à l'âme qui intellige, l'autre y ajoute un rappel de la théorie de l'âme qui sent. Il distingue encore : se servant de la théorie de l'âme qui intellige, il établit à l'aide des psychologies partielles la théorie totale, c'est-à-dire la théorie de l'âme. La première se subdivise en deux. Dans la première sous-question il fait la théorie de l'intellect. Dans la seconde il compare l'intellect au sens. Il subdivise encore la première sous-question en deux. D'abord il traite de l'intellect. Dans la seconde il s'occupe de l'opération de l'intellect. Parlant du genre intellectif, il en examine trois facultés. La première est celle qu'il appelle intellect possible, la seconde l'intellect agent, la troisième l'intellect en acte. — Au sujet du premier de ces trois intellects, il fait trois choses. Premièrement, il enseigne la théorie de l'intellect possible. Deuxièmement, il donne la théorie de l'objet de l'intellect possible. Troisièmement, il soulève des doutes au sujet des précédentes théories. — Au sujet de l'intellect possible voici deux points qu'il examine : premièrement, quelle est la nature de l'intellect possible; deuxièmement, comment il est mis en œuvre et réduit à passer de la puissance à l'acte. Au sujet de cette nature de l'intellect possible, d'abord il expose la thèse qu'il a à démontrer. Puis, il fait sa démonstration.

193. L'intellect possible, sa nature, sa localisabilité. — Aristote dit donc en premier lieu qu'après qu'il a été donné une théorie de l'âme sensitive et après qu'il a été établi que juger par proposition ou notion com-

plexe et intelliger par notion simple, ne peuvent s'identifier avec l'acte de sentir, il faut en venir maintenant à cette partie de l'âme *par laquelle elle connaît*, c'est-à-dire par laquelle elle intellige et par laquelle *elle juge*. Plus haut en effet il a été établi qu'il y a une différence entre juger ou faire preuve de sagesse et d'appréciation et intelliger. Car, « faire preuve de sagesse ou de sagacité » est ici employé pour signifier le jugement de l'intelligence, « intelliger » au contraire pour signifier prendre connaissance de la notion qui sert de terme au jugement ou appréhender le mot, la notion ou l'idée simple qui est sujet ou prédicat de la proposition. Au sujet de cette faculté, Aristote se prononce contre un point qui est chez les anciens laissé en doute ou suspens, à savoir c'est la question qui demande si cette partie de l'âme qui intellige et juge est séparable des autres parties de l'âme dans ce sens que le propriétaire dont cette partie est propriété soit un autre propriétaire que celui dont les autres parties de l'âme sont propriétés. Au contraire a-t-il une autre séparabilité qui est la sienne et consistant en ce que sans avoir une séparabilité qui lui permette d'être dans un sujet, les autres parties étant dans un autre sujet, cette intelligence ait seulement une séparabilité qui permette de donner de cette partie une définition irréductible à celle des autres parties? Aristote entend son enseignement dans ce sens que la partie intelligente de l'âme est séparable à raison de ce qu'elle a un autre sujet que les autres parties de l'âme. Et il précise son enseignement à cet égard en affirmant que la partie intelligente de l'âme est séparable « selon la grandeur ou emplacement ». Aristote s'exprime en ces termes à cause de Platon Ce dernier soutient en effet que les différentes parties de l'âme ont chacune 1° une définition séparément des autres parties, chacune ayant 2° un siège qui lui est propre et 3° un sujet à elle seule ; le même Platon soutient en conséquence que chacune a son organe à part dans les diverses parties propres du corps. Voilà donc bien précisée la confusion

qu'Aristote laisse éclaircie. Mais il y a deux choses qu'il se propose de rechercher. Et de ces deux voici la première. Si la faculté intellective est irréductible par sa définition aux autres parties de l'âme, quelle est donc cette définition de cette partie irréductible aux autres? Et puisque c'est par la propriété de l'acte que se peut reconnaître la propriété de la puissance qu'il a en vue d'étudier, la question qu'il se pose est celle de savoir (*comment l'opération d'intelliger se fait*), c'est-à-dire comment l'opération intellectuelle s'accomplit.

194. Théorie de l'intellect possible. — *b*) Aristote prouve sa thèse. Et à ce sujet il fait trois choses : premièrement, il montre que l'intellect ressemble au sens ; secondement, de cette comparaison il tire la définition de la nature de l'intellect possible ; troisièmement, il prouve en se servant de ce qu'il avait établi au sujet de l'intellect, que le sens diffère de l'intellect. S'en tenant donc à ce point de départ il débute en démontrant que l'acte d'intelliger est semblable à l'acte qui constitue une sensation. Et cette comparaison est rendue claire par le fait que, de même que sentir est un certain connaître et que nous sentons parfois en puissance et parfois en acte, de même aussi intelliger est un certain connaître, et parfois nous intelligeons en puissance et parfois en acte. De là tirons cette conclusion : sentir est une certaine passion dont le sensible est l'agent qui fait subir, et puisque sentir est un certain acte semblable à la passion subie, il faut bien que l'acte d'intelliger soit certaine passion que fait subir l'intelligible. Il faut que l'acte d'intelliger soit quelque chose de semblable dans ce genre, c'est-à-dire quelque fait analogue à la passion subie. Or, de ces deux points de la théorie c'est le second qui est le plus vrai. Car, comme on l'a dit ci-dessus au livre II, sentir n'est pas au sens propre du mot subir une passion. En effet, proprement, c'est d'un contraire qu'on subit une passion. Mais sentir a quelque chose de semblable à la pas-

sion, pour autant que le sens est en puissance relativement au sensible, et est susceptible de recevoir les sensibles. Donc, si intelliger est semblable à ce qu'est sentir, il est essentiel que la partie intellective de l'âme soit impassible à une passion proprement dite, mais il faut que cette partie intellective de l'âme ait quelque chose de semblable à la passibilité, car il faut que cette partie intellective de l'âme soit le susceptif, c'est-à-dire le recevant qui reçoive la détermination intelligible [objet intelligible ou terme], et il faut aussi que cette partie intellective de l'âme soit en puissance relativement à une telle spécification mais ne soit pas en acte [de cette détermination intelligible ou terme]. Et ainsi, comme le sensitif se trouve par rapport aux sensibles, il faut que l'intellectif se trouve relativement aux intelligibles, car l'un et l'autre, l'intellectif et le sensitif sont en puissance de leur objet et en sont le susceptif, étant capables de le recevoir.

195. Nature de l'intellect possible. — *c*) Aristote se servant de ce qui précède en déduit la nature de l'intellect possible. Et à cet égard il fait deux choses. Premièrement, il montre que l'intellect possible n'est pas quelque chose de corporel ni quelque chose de composé à l'aide d'ingrédients corporels. Deuxièmement, il montre que l'intellect possible n'a pas d'organe corporel. Au sujet du premier point, il faut donc considérer que le sentiment des anciens au sujet de l'intellect se partage entre deux opinions. Certains, en effet, ont soutenu que l'intellect était composé des principes de toutes les choses afin de pouvoir connaître toutes les choses. Et plus haut, Aristote a dit que ce sentiment est l'opinion d'Empédocle. Mais, à l'opposite, Anaxagore dit que l'intellect n'est mêlé à rien, et est simple, et ~~qu'il n'a rien de commun avec aucune des choses corporelles.~~ [Celles-ci sont essentiellement non simples, car chacune est susceptible de congénères ; elle est donc un mélange de forme, c'est-à-dire de ce qui lui est propre et de matière,

c'est-à-dire de ce qui lui est commun avec ses congénères ; au contraire ce qui est incorporel est essentiellement incapable de congénère et seul de son espèce, donc sans composition de matière et de forme]. Etant donné que nous avons dit que l'intellect n'est pas intelligent actuellement, mais qu'il est seulement intelligent en puissance, Aristote conclut que le fait que l'intellect est en puissance d'intelliger toutes les choses, exige nécessairement que l'intellect ne soit pas un mélange d'ingrédients corporels comme Empédocle l'a voulu, mais qu'il soit au contraire sans mélange comme le dit Anaxagore. Et à la vérité Anaxagore en est venu à l'affirmation de son spiritualisme parce qu'il s'est laissé décider par cette considération qui lui faisait dire que c'est l'intelligence qui meut le monde et que, pour pouvoir mouvoir le monde à l'aide de ce mouvement qu'elle emploie pour commander à tout, il faut qu'elle ne soit solidaire de rien de matériel. En effet, si l'intellect était tel qu'il entrât dans sa composition des ingrédients corporels, ou si l'intellect avait déterminément la nature de tel corps en particulier, il s'ensuivrait que l'intellect perdrait son pouvoir illimité et étant déterminé exclusivement à une hypothèse par la présence de cette matière corporelle qui serait en elle, l'intelligence perdrait son empire sur toute chose. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre qu'Anaxagore a soutenu que l'intellect est spirituel pour exercer *l'empire*, c'est-à-dire pour faire régner l'ordre universel qu'on constate dans le monde. Or, parce que nous ne parlons pas maintenant de l'intellect qui meut tout, mais de l'intellect par lequel l'âme intellige, l'argumentation d'Anaxagore pour démontrer la spiritualité de l'intellect n'est pas valable. Mais il faut ici admettre un autre argument pour établir cette spiritualité. Et cet argument valable sera tiré du fait que l'intellect connaît tout. De là vient qu'Aristote ajoute ces mots : « *Et cela pour que l'intellect connaisse tout* ».

C'est comme s'il disait : Anaxagore enseigne la spiritualité

de l'intellect, et il la prouve par ce que cette spiritualité est nécessaire pour rendre compte du fait que l'intelligence conduit le monde et établit et maintient l'ordre du cosmos en bon état. Mais de même qu'Anaxagore prouve cette spiritualité par le fait du bon ordre général, ainsi nous fondons la doctrine de la spiritualité de l'âme intellective sur ce fait qu'elle connaît en puissance tout. Et cette nécessité de la spiritualité de l'intellect pour rendre compte de son champ illimité, se prouve par le raisonnement suivant : Tout ce qui est en puissance de quelque chose et est susceptible de recevoir cette chose doit être exempt de cette chose relativement à laquelle il est en puissance et dont il doit faire la réception. Par exemple, l'œil qui est en puissance de voir les couleurs et doit en recevoir la sensation, est exempt de toute couleur. Mais, notre intellect intellige les intelligibles de telle manière qu'il est en puissance relativement à eux et est susceptif de ces intelligibles, comme le sens est en puissance des sensibles, et est en mesure de les recevoir. Donc l'intellect est exempt de toutes les choses qu'il lui est donné de connaître intellectuellement. Puisque donc notre intellect est doué de la capacité de connaître toutes les choses sensibles et corporelles, il faut qu'il soit exempt de toute nature corporelle tout comme le sens de la vue est exempt de toute couleur, et cette exemption est totale dans la mesure où il connaît toute couleur. Si en effet l'œil était coloré par une couleur, cette couleur arrêterait au passage toutes les autres couleurs, et empêcherait ainsi qu'on ne les voie. C'est ainsi aussi que la langue du fiévreux, étant une langue toute couverte d'une solution aqueuse d'amer empêche au passage la saveur douce d'une solution sucrée qu'on supposerait à cette solution amère. C'est tout juste ainsi que l'intellect se comporterait s'il était la faculté d'un certain corps ou organe. Ce corps qui serait l'intelligent même, empêcherait comme corps, par sa présence actuelle, la nature des autres corps et arrêterait au passage l'action que ces autres exercent pour

se faire intelliger. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces mots d'Aristote : « *Le corps actuellement présent à l'intérieur de l'intelligent et dans sa nature, par l'action qu'il exercera pour se faire connaître, arrêtera l'action des corps étrangers qui agissent pour se faire intelliger et leur action de l'extérieur sur l'intérieur sera interceptée par celle de ce corps intérieur* ». Cela signifie que la présence d'un seul corps dans la faculté intellective paralysera l'intelligence et lui interceptera l'intellection des autres en jetant sur eux un voile qui les dérobera au regard de la pensée. Or, on appelle un « apparent intérieur » un certain inné dont serait douée congénitalement l'intelligence. Donc, aussi longtemps que se montre au regard de la pensée cet inné apparent interne, l'intellect se trouverait continuellement empêché de connaître les autres choses, tout comme si nous disions que l'humeur ou solution aqueuse d'un amer est appelée un apparent interne qui fausse le goût de la langue d'un fébricitant. Il conclut dès lors de cela que l'on ne peut dire : la nature de l'intellect est *inconnaissable ou est quelconque*, c'est-à-dire est une nature qui n'a rien de déterminé ; ce n'est pas une nature dont on ne peut rien dire. Mais au contraire elle n'a pas d'autre nature que la nature qui lui rend possible de connaître toutes les choses. Et c'est le propre de l'intellect de ne pas se limiter à ne connaître qu'un seul genre de sensibles, comme la vue et l'ouïe [qui ont chacune un domaine restreint à une seule espèce de sensibles]. L'intellect ne se limite pas non plus à ne connaître que tous les sensibles communs.

D'ailleurs l'intellect ne se limite pas non plus à connaître les accidents des sensibles propres ni les accidents des sensibles communs. Mais universellement, l'intellect connaît toute la nature sensible. Dès lors, comme l'œil est exempt de quelque genre de sensible, il faut que l'intellect soit exempt de tout ce qui est nature sensible. Et un corollaire ultérieur qu'Aristote tire de ce principe c'est que la faculté qui s'appelle « intelligence de l'âme » n'est rien en acte des

connaissables qui sont. De plus, l'intelligence reste ainsi en exemption des connaissables tout le temps qui précède l'acte de connaître. Et affirmer cette potentialité de l'intellect avant l'acte d'intelliger est tout à fait le contraire de la thèse des anciens, car ceux-ci niaient toute intelligence en puissance avant l'acte de connaître. Ils enseignaient en effet que, pour connaître toutes les choses, l'intellect doit être un composé de toutes les choses.

Concluons que, si l'intellect est cognitif de toutes les choses pour le motif qu'il a [d'après les anciens] en soi toutes les choses, il serait toujours intellect en acte et jamais il ne serait intellect en puissance. De même plus haut nous avons dit du sens que s'il était composé des sensibles, il n'aurait pas besoin, pour sentir, que les sensibles extérieurs [agissent sur lui]. Et pour éviter que quelqu'un [en lisant ceci] ne soit [par ceci] amené à croire que cette potentialité exempte d'intelligible avant l'intellection étant vraie de l'intellect humain est vraie aussi de tous les intellects qui seraient tous en puissance aussi longtemps qu'ils n'en viennent pas à intelliger actuellement les intelligibles, Aristote ajoute que maintenant il parle de l'intellect par lequel l'âme a des intellections et par lequel elle a des opinions. Et il se prononce ainsi pour réserver entièrement un privilège, à savoir celui de l'intellect divin. Cette intelligence de Dieu, en effet, est à raison de ce qu'Il intellige d'une façon qui lui distingue de toute autre son intellection. Ce privilège de l'intelligence qu'est Dieu consiste en ce qu'Il n'est pas un être qui est en puissance d'intelliger mais c'est au contraire l'Être qui actuellement intellige toutes choses et les intellige à sa façon. Et c'est de cette intelligence qu'est Dieu qu'Anaxagore affirme la propriété en disant : cet intellect est exempt d'être actuellement la matière d'aucune des choses qu'il intellige. Et cette spiritualité est nécessairement exigée pour pouvoir commander ; [car on ne commande tout que moyennant de savoir tout].

d) Aristote montre que l'intellect n'a pas d'organe cor-

porel. Et d'abord, il montre que sa thèse est fondée. Deuxièmement, il résout par sa doctrine un certain problème posé par les anciens. Premièrement donc, concluant de ce qui a été dit ci-dessus, il dit que s'il est vrai que notre intellect, pour être en état de connaître tout, doit nécessairement être exempt de chacun des échantillons des substances corporelles qu'il connaît, il est vrai pour le même motif que l'intellect ne peut pas être *l'acte d'un corps*, c'est-à-dire : il faut que l'intelligence soit un acte qui ne soit le fait d'aucun organe corporel.

Tout autrement en est-il de la faculté sensitive; car la sensation est, elle, le fait d'un organe corporel. — Et que cette exemption d'organe corporel soit corollaire de l'exemption de corps, c'est ce qui se prouve. En effet, supposons que l'intellection soit le fait d'un organe corporel; comme la sensation est le fait d'un organe corporel, il suivra de là que l'intelligence a en elle quelque corps et est déterminée par la nature de ce corps à être individuellement ce que ce corps la fait être. [Or, nous avons vu que l'existence d'un corps est impossible dans l'intelligence; donc, il est impossible que l'intelliger soit le fait d'un organe]. Et c'est le motif pour lequel il dit : « *comme un organe est, ainsi est aussi la faculté dont cet organe est le siège* »: cela veut dire que si l'organe a une certaine qualité sensible (consistance ou température), la faculté dont cet organe est le siège sera, elle aussi, affectée par cette qualité sensible. Celle-ci étant en acte dans la faculté deviendra pour ce motif inconnaissable. Par exemple, si ma faculté a pour organe un corps qui est chaud ou froid, ce chaud ou ce froid en devient insensible. Il est clair, en effet, que la puissance psychologique qui est l'acte d'un organe est à l'avenant de cet organe, comme l'acte est à l'avenant de la puissance qui le reçoit [puisque tout ce qui est reçu est reçu à la façon du recevant et que la faculté est reçue par l'organe, car elle en est une propriété, vertu ou puissance]. Et quant à l'acte de la puissance, il n'importe pas que ce soit la

puissance elle-même qui ait une qualité sensible ou que ce soit son organe qui ait cette qualité sensible. En effet son acte n'est pas son fait à elle seule mais est le fait du composé constitué de deux ingrédients dont l'un est la puissance et l'autre l'organe corporel. De même la vision des yeux serait rendue impraticable si la faculté visuelle avait une certaine couleur qui l'affecterait, c'est-à-dire qui serait la couleur propre de l'humeur qui remplit le globe de l'œil. Et c'est là la raison pour laquelle il dit que le même motif s'oppose à ce que l'intellect ait un certain organe corporel, et à ce qu'il ait la nature d'un certain corps déterminé. Et en conséquence il conclut qu'aucun organe n'est l'organe de la faculté intellective, tandis qu'il y a un organe à chaque faculté sensitive.

e) Aristote applique la doctrine ci-dessus à certains adages des anciens et il dit : « Ayant établi que l'intelligence n'a aucun organe tandis que tout sens a un organe, il peut en être déduit que les anciens ont raison de dire : l'âme est le lieu des espèces ».

Cette façon de s'exprimer est métaphorique et signifie que l'âme reçoit les espèces [c'est-à-dire les déterminations qui permettent à l'âme de se faire la cause instrumentale de la représentation qu'elle se fait des objets connus]. Il n'en serait pas ainsi si chaque partie potentielle psychologique ou faculté de l'âme avait son organe ; car alors ces déterminations ou espèces ne seraient pas reçues dans l'âme seule mais dans le composé dont le corps et l'âme sont les ingrédients. Car, pour recevoir les espèces, il n'y a pas seulement la faculté ou partie potentielle psychologique appelée sens visuel, c'est aussi l'œil ou organe visuel qui les reçoit. Et dès lors, il ne faut pas dire que toute l'âme ou âme totale est le lieu des espèces ; mais être le lieu des espèces est propre à la seule partie intellectuelle, laquelle est sans organe. — Il ne peut davantage être dit qu'elle a actuellement les espèces, mais elle ne les a qu'en puissance.

196. Impassibilité respective du sens et de l'intelligence. — *f)* Aristote détermine l'impassibilité qui distingue l'intelligence et comment cette impassibilité fait différer du sens l'intelligence. Il a été en effet dit plus haut que comme le sens ne peut être dit un patient au sens propre du mot pâtir, ainsi l'intelligence ne peut être dite patiente au sens propre du mot pâtir. Et c'est de là que plus haut il concluait que l'intellect était impassible. Et de peur que quelque lecteur ne pût être abusé par ces mots en croyant que c'est au même degré d'impassibilité que nous affirmons l'impassibilité de l'intellect et celle du sens, Aristote ajoute que l'impassibilité du sens n'est pas semblable à celle de l'intelligence. En effet, encore que le sens ne subisse pas de la part du sensible une passion proprement dite, néanmoins, il en souffre par accident, pour autant que le quantum ou grandeur, c'est-à-dire le coefficient ou sa valeur ou proportion de moyenne heureuse entre les deux extrêmes quantitatifs opposés se trouve compromise et rompue étant majorée par un changement quantitatif dû à l'excès du sensible qui est en intensité à un degré trop élevé pour que la sensibilité du sens n'en soit pas viciée, et ainsi la sensibilité est enlevée à mesure qu'on sent. Mais la même détérioration du pouvoir cognitif par le connaissable proportionnellement à l'intensité du connaissable ne se peut observer quand il s'agit de l'intellect. En effet, l'intellect manque d'organe [et la raison de la corruption du sens par l'excitant proportionnellement à l'intensité de l'excitant c'est uniquement que le sens a un organe corporel. On sait que tout ce qui est corps est essentiellement inerte, et l'inertie étant la propriété de perdre son pouvoir moteur dans la mesure même où on l'exerce, il en résulte que si le sens, dans la mesure où il sent, perd son pouvoir de sentir, c'est parce qu'il est corporel]. Dès lors l'intelligence n'est ni passible par soi [n'étant pas corps] ni par accident [n'étant pas comme le sens faculté d'un corps ou organe corporel]. Et c'est dans ce sens qu'il dit que la dissem-

blance entre l'impassibilité du sens et celle de l'intellect est justement caractérisée par le fait que le sens est une faculté d'un organe, tandis que l'intelligence n'est pas la faculté d'un organe. Mais cette différence est encore rendue patente par la conscience ou sensation, parce que, quand le sens est rendu obtusé ou émoussé, c'est-à-dire impuissant à sentir c'est l'excessive intensité du sensible qui cause cette oblitération du sens. C'est ainsi que l'ouïe est rendue impossible dans la mesure où le son est fortement moteur du sens de l'audition. L'œil peut d'autant moins fonctionner comme sens visuel que ses excitants sont actuellement plus considérables, comme aussi l'odorat qui a préalablement été mis en excitation par des odeurs s'en trouve d'autant plus empêché de percevoir l'odeur que l'excitant olfactif actuel a été plus intense ; car les forts excitants abolissent d'autant le sens qu'ils ont une plus grande force. En effet, celle-ci corrompt d'autant l'organe comme organe en lui enlevant sa fonction de connaissant. Quant à l'intellect au contraire, puisqu'il manque de tout organe, il n'est pas de nature à être corrompu proportionnellement à l'intensité de l'excitant. Nulles de ses dégradations ne pourraient être dues qu'à ce que son organe serait corps. Or, il n'a pas de corps puisqu'il n'a pas d'organe. Dès lors, arrive-t-il à l'intellect d'intelliger un intelligible considérable, il ne perd pour cela rien de son aptitude à intelliger, puisqu'il continue à apprécier les infimes intelligibles [et que le pouvoir de connaître est proportionnel à la petitesse des plus petits objets propres encore connaissables]. Bien loin de perdre par l'usage son pouvoir de connaître, la faculté d'intelliger augmente par l'usage son pouvoir de connaître. Connaissant actuellement plus d'intelligibles, elle en devient capable de connaître un intelligible encore moindre. Et cette majoration de pouvoir cognitif par suite d'une majoration de l'exercice de ce pouvoir n'est propre à l'intellect que parce que l'intellect est seul à n'avoir pas un organe : si le sens n'avait pas d'organe corporel, il aurait de même

par l'exercice de son pouvoir de sentir un supplément de finesse ou d'acuité sensoreille lui permettant d'apprécier consciemment de plus en plus les excitants de moins en moins intenses. Toutefois, malgré cette indépendance directe que l'intellect a vis-à-vis de la matière en n'en étant pas l'accident, intelliger dépend indirectement de la matière en ce que la lésion de certain organe corporel compromet l'acte d'intelliger et le rend impossible ou gêné. Cette dépendance a lieu pour autant que l'opération de l'intelligence requiert l'opération organique ou d'un sens. La cause de cette diversité [qui existe entre la passibilité du sens et l'impassibilité de l'intelligence] tient à ce que [la faculté sensitive] ou genre sensitif de facultés n'est rien sans un corps, tandis que l'intelligence privée de corps est et subsiste comme substance : elle est dite « séparée », [pour exprimer sa spiritualité ou survivabilité au corps].

De ces développements, il appert que c'est erronément que les non-spiritualistes ont enseigné l'opinion qui professe que l'intelligence est une puissance imaginative, ou quelque dispositif réalisé dans la nature humaine, lequel serait dû à une certaine conformation de la complexion corporelle de l'individualité somatique humaine. Mais se fiant à ces textes ici cités, certains en ont pris occasion de se tromper, et entendant que nous avons désigné l'intellect possible en lui appliquant les mots « intelligence séparée », on en a conclu à tort que l'intellect possible serait une substance séparée comme si c'était une des substances séparées ou purs esprits n'ayant rien de corporel. Et qu'un homme ait une intelligence qui soit pur esprit c'est ce qui est impossible, car il est évident que c'est cet homme-ci qui intellige et ce n'est pas un homme en général qui intellige. [Or, c'est seulement par ce qu'il a de corporel qu'un homme est tel homme ; la matière est le principe d'individuation des êtres susceptibles de congénères]. Et si on vient à contester qu'en intelligeant c'est cet homme qui intellige déterminément et non pas l'humanité en général, il en résulterait

qu'on identifie le genre et l'espèce et dès lors il s'ensuivrait que l'objectant qui nous pose déterminément cette objection-là serait absolument identiquement dans le cas où il serait dans le cas où il ne formulerait aucune opinion. Et dès lors un homme qui parle comme s'il ne disait rien ne mérite pas qu'on l'entende et qu'on l'écoute ; car du moment qu'on intellige, il faut bien intelliger déterminément quelque chose et ne pas rester dans la généralité ou matière, il faut la forme ou précision. Or, cet intellect qui pense déterminément des précisions formellement c'est l'intellect possible. [L'intellect qui matériellement peut rendre intelligible tous les fantasmes c'est l'intellect agent]. C'est l'intellect possible qu'Aristote désigne en en disant « *c'est l'intellect par lequel l'âme intellige et opine* ».

L'intellect possible est donc celui par lequel cet homme-ci intellige au sens formellement individualisé du mot « intelliger ». Or, ce dont quelque chose se sert comme d'un principe actif peut, au point de vue de l'existence comme substance, exister sans ce principe d'action dont il se sert et tous deux peuvent exister séparément l'un de l'autre. Par exemple, tel serait le cas où nous dirions que c'est par le roi que le sceptre est actif : en effet, c'est le roi qui manie son sceptre pour faire agir le sceptre. Mais si au lieu ne nous placer au point de vue de l'existence comme substance, nous nous plaçons au point de vue essentiel de ce qui est formel, l'inverse a lieu ; car au lieu qu'une substance mue puisse exister à part de sa substance motrice, il est au contraire impossible que le principe par lequel quelque chose agit formellement puisse selon l'être être séparé de ce qui lui sert de moyen formel. — Et s'il en est ainsi c'est certes parce que rien de ce qui est en puissance ne peut agir. De plus, rien de ce qui agit n'agit autrement que selon la façon qu'il a d'être en acte. Il s'ensuit donc qu'une chose agit formellement par telle autre si c'est actuellement que la première est avec la seconde. Or, une chose ne fait pas avec une seconde un être actuel si l'une

est séparée de l'autre selon l'agir. De là résulte qu'il est impossible que, si une chose agit formellement avec une autre, elle ne soit pas une avec cette autre selon l'être. C'est pourquoi les partisans de cette opinion, ayant en vue ce qui vient d'être dit, se sont efforcés de trouver une certaine modalité selon laquelle cette substance séparée qu'ils nomment intellect possible, devienne commune à notre être et ne faisant qu'une unité incorporée à nous, de telle sorte que l'intelliger de cet intellect en général soit notre intelliger particulier à nous. Ils disent en effet que l'espèce ou détermination intellectuelle qui affecte notre intellect est forme qui vient informer l'intellect possible. En effet, c'est par l'agir de l'espèce intelligible que l'intellect possible devient l'intellect en acte. Or, la chose que cette espèce affecte est opérante là où elle a son siège. C'est une certaine image sensible imaginée ou fantôme, et ce phantasme est en nous : [il subsiste en effet en l'absence du sensible externe dont il était l'acte]. Et ainsi ils enseignent que l'intelligence « générale » devient « notre » intelligence. En effet, l'intelligence unique intellige des intelligibles en puissance, lesquels sont en nous ; dès lors ces images fantastiques étant la forme informant l'intelligence de tous, et ces images étant en chacun, tous intelligent parce qu'ils sont unis à l'intellect possible général et parce que l'objet intelligé par l'intellect possible général est en chacun de nous. — Certes c'est la copulation qu'ils enseignent entre l'intelligé qui est en chacun et l'intellect qui n'est en personne. Mais cela ne peut en aucune façon démontrer une appropriation que chacun pourrait s'assurer en s'attribuant comme son domaine l'intellect général. Et on démontre comme suit cette impossibilité d'approprier à chacun l'intellect général. L'intellect possible n'est pas une seule et même chose que l'intelligible si ce n'est en tant que l'intelligible en acte s'identifie avec l'intellect en acte, tout juste comme plus haut on a vu que le sens en acte s'identifie

avec le sensible en acte. Par contre, le sens en puissance ne s'identifie pas avec le sensible en puissance.

Dès lors, l'espèce intelligible n'est pas la forme de l'intellect possible, si ce n'est en tant que c'est l'intelligible en acte. Or, il n'est l'intelligible en acte que pour autant qu'il est abstrait des images ou phantasmes et qu'il en est spiritualisé. Il est donc manifeste que dans la mesure où il est assumé et uni à l'intellect, dans cette même mesure il est spiritualisé, c'est-à-dire libéré de toute nature corporelle ou images de la fantaisie. Dès lors il est faux que l'intellect général soit approprié par chacun de nous à raison de ce que les intelligibles intelligés par lui seraient en notre imagination; [en effet, il n'y a d'intellection que dans la mesure où tout fantôme d'imagination est laissé de côté].

Mais il est manifeste que l'auteur de cette doctrine a été trompé par le sophisme appelé « fausseté de l'accident ». Et voici comment argumenterait un tel sophiste : « Les phantasmes sont à certains égards une seule et même chose que l'espèce intelligible. Mais d'autre part l'espèce intelligible est une seule et même chose que l'intellect possible. Donc l'intellect possible se confond avec les phantasmes et s'identifie avec eux. Il est manifeste qu'à ce raisonnement intervient le sophisme de l'accident, car l'espèce intelligible en tant qu'elle s'identifie avec l'intellect possible, est abstraite des phantasmes comme nous l'avons dit. Etant accordé cependant que, par ce mode (l'intellect général intelligeant les phantasmes en chacun de nous), il se fait une certaine union ou identification de chacun de nous avec l'intellect général qui est l'intellect possible de tous, cette unification cependant ne nous ferait pas être des intelligents, mais elle nous ferait plutôt être intelligés. La chose en effet dont la ressemblance constitue une espèce, vient-elle à entrer dans une faculté cognitive, elle n'en devient pas à raison de cette entrée une chose connaissante mais seulement une chose connue. En effet, par le fait que l'espèce ou détermination qui est dans l'œil est une ressem-

blanche de la couleur [de la chose vue] laquelle couleur est dans la pierre [qui est la chose vue], la couleur n'en devient pas un connaissant qui voit quelque chose, mais il faut plutôt dire qu'elle en devient une couleur vue. Dès lors, par le fait que l'espèce intelligible qui est dans l'intellect possible est une certaine similitude des phantasmes, il ne s'ensuit pas que nous sommes des intelligents, mais il en résulte seulement que nous, ou plutôt nos phantasmes, nous sommes intelligés par cette substance séparée [qui est l'intellect possible unique commun à tous les hommes d'après Averrhoès]. Il y a en outre maintes autres raisons à apporter contre cette thèse de l'intellect unique qui serait le même individuellement pour tous les hommes. Ces arguments nous les avons apportés en détail ailleurs avec plus de développements. Mais ici ce seul argument doit suffire. Il consiste à dire que la thèse que nous combattons conduirait à admettre que cet homme que voici n'intellige pas [mais que seule l'intelligence possible de tous intellige : or cela est inadmissible ; je constate bien que tel homme intellige ; donc par l'absurde notre thèse est établie]. Il est évident en effet que la théorie d'Aristote contredit la théorie qu'on lui prête à tort. Et un premier argument pour le montrer, c'est que Aristote ici fait de la psychologie. Il s'en exprime expressément en disant au début du présent traité qu'il y enseignera la science de l'âme. De cette annonce, il suit que l'intellect possible est une part de l'âme, et qu'il n'est pas [comme Averrhoès le dit] une substance séparée. De même un argument consiste à rappeler qu'Aristote a déclaré en commençant son traité qu'il y traitera de l'intellect en recherchant la nature de l'intellect aussi bien si l'intellect a ou non une localisation qui le fait être l'acte d'un certain organe à part les autres facultés de l'âme ayant chacune à son siège une part propre du corps vivant. De cette déclaration d'Aristote il résulte que son étude vaut dans le cas où l'intelligence n'est pas séparable des autres facultés de l'âme et a son siège avec les autres facultés aux

mêmes portions du corps. [C'est la preuve qu'Aristote voit dans l'intellect possible une faculté de l'âme et non une substance séparée étant seule substance et pur esprit]. Une autre preuve c'est aussi qu'il dit « l'intellect est ce par quoi l'âme intellige ». Tous ces arguments établissent qu'Aristote n'a pas soutenu que l'intellect possible est séparé comme sont séparées les substances séparées ou purs esprits. La légèreté avec laquelle on a soutenu erronément qu'Aristote avait fait de l'intellect humain un pur esprit est vraiment étonnante. En effet, il suffit de lire le texte de l'écrit d'Aristote pour comprendre que c'est tout le contraire et qu'il n'a pas fait de l'intellect humain un pur esprit. En effet, en disant que l'intellect est « séparé », Aristote dit que l'intellect est une faculté qui n'a pas d'organe, tandis que le sens a un organe. Et cette absence d'organe dans l'intellect humain tient à ce que à raison de sa prééminence, l'âme humaine a un champ plus vaste qui lui est illimité, elle ne peut donc comme le sens s'arrêter aux limites des corps ou de la matière corporelle. Dès lors, en plus de l'activité limitée au corps, il résulte de sa noblesse plus grande qu'elle a un domaine supplémentaire excédant la matière sensible : c'est le domaine intellectuel, lequel n'a rien de commun avec la matière corporelle. Et à raison de cette spiritualité, la faculté de l'âme qui accomplit les actes se référant à ce domaine tout spirituel, n'a pas elle-même d'organe corporel, et ainsi l'intellect est appelé « séparé ».

LEÇON HUITIÈME

197. L'entrée en acte de l'intellect possible.

— *a)* Après qu'Aristote a donné sa théorie de l'intellect possible qui est en puissance relativement aux intelligibles, ici, il montre comment est réduit à l'acte cet intellect. Et premièrement, il montre que parfois l'intellect devient

actuel; secondement, il montre quel est son objet propre; c'est relativement à cet objet qu'il devient actué.

198. Comment s'actue l'intellect possible — Aristote montre donc comment l'intellect est amené à devenir actuel ou « intellect en acte d'intelliger ». Et il le fait en ces termes : Il a été enseigné plus haut que l'âme intellective n'est pas en acte mais seulement en puissance. *Voici, dit-il, ce qui se passe quand l'intellect qui était en puissance de connaître universellement tout intelligible est précisé à se connaître en particulier un tel intelligible particulier*, c'est-à-dire que l'intellect est de tous les intelligibles qu'il connaissait en puissance par leurs espèces potentielles réduit à un seul qu'il connaît maintenant en acte par sa seule espèce actuelle. C'est tout juste la même réduction qui a lieu quand un savant, c'est-à-dire un homme qui a la disposition de la science universellement, c'est-à-dire la puissance de connaître toutes les applications d'une science, passe de cette puissance générale à l'usage individuel d'une certaine application de cette science qu'il parvient actuellement à mettre en usage particulier. Précédemment sa science était générale. Maintenant il a en acte les espèces des intelligibles qu'il connaît pour l'instant, et à présent il est appelé « l'intelligence qui est en acte ». — Et cet usage particulier actuel de la science universelle a lieu sur-le-champ, lorsque quelqu'un est rendu capable par lui-même d'opérer l'opération de l'intellect, laquelle opération est l'intelliger lui-même.

De même en est-il de toute forme quelconque, car quelqu'un a en acte telle forme quand il peut réaliser l'opération de cette forme. Mais, encore que l'intellect soit à certains égards en acte alors qu'il a les espèces intelligibles comme les a le savant qui n'use pas présentement de sa science, il est réduit à un pouvoir acquis ou habitude; il est cependant même alors à certain égard en puissance, non qu'il soit en puissance comme il était en puissance alors qu'il n'avait pas

encore acquis ce pouvoir ou science, soit par autodidaxie soit par hétérodidaxie. Car avant qu'il acquière ce pouvoir supplémentaire appelé « habitude » ou « science », l'acquisition de ce pouvoir étant appelée acte premier, il ne pouvait à volonté opérer, c'est-à-dire faire preuve de savoir scientifique, mais il avait besoin qu'un autre que lui-même le réduise à l'acte. Aussi, dès qu'il acquiert « l'habitus » ou pouvoir survenu qui le rend capable de faire à volonté preuve de savoir scientifique, cette acquisition s'appelle-t-elle acte « premier ». Et cet habitus une fois acquis lui vaut le pouvoir de vaquer à volonté à l'acte « second », lequel est l'opération faisant preuve de savoir scientifique ou usage de la science acquise. Manifestement, par ce qui est ici dit apparaît la fausseté de l'opinion qu'Avicenne tient contre l'opinion d'Aristote au sujet des espèces intelligibles. Avicenne, en effet, tient que les espèces ne sont pas conservées dans l'intellect possible, et qu'elles ne sont en lui que quand il intellige actuellement.

Mais à en croire le même Avicenne, il faut que quel que soit le moment où l'intellect possible intellige, il doive se tourner vers l'intellect agent substance séparée ou pur esprit, puisque, de cette intelligence agente qui est en dehors de la substance de l'intelligent intellect possible, les espèces intelligibles arrivent dans l'intellect possible. Pour nier cette production d'espèces par l'intellect agent, Aristote ici se prononce expressément. Il tient que l'intellect possible est réduit à l'acte des espèces intelligibles à la façon dont le savant actuellement nanti de son habitus qui le fait savant est néanmoins en puissance encore de faire usage de sa science en intelligeant présentement. Quand en effet, l'intellect intellige actuellement, les espèces intelligibles sont en lui selon un acte parfait. Mais quand il a l'habitus ou pouvoir acquis qui fait le savant, les espèces sont dans l'intellect selon un mode qui tient le milieu entre la puissance pure et l'acte pur. Aristote dit que si l'intellect devient de certaine façon intellect en acte selon les objets parti-

culiers, l'universalité de ceux-ci formait l'ensemble relativement auquel l'intellect était en puissance. L'intellect peut intelliger alors son intellection puisque la potentialité qui le rendait inconnaissable à soi-même n'existe plus et a fait place à l'actualisation, vu que par rapport à sa connaissabilité la faculté n'est plus du tout en puissance, elle est en acte pur. Or tout intelligible en acte pur peut être intelligé. — Et parce que ce dire d'Aristote pourrait induire l'un ou l'autre en erreur, en voici une ajoute. On pourrait en conclure érronément que l'intellect rendu actuel ne s'intelligerait pas soi-même. Pour exclure cette possibilité d'errer, Aristote poursuit en disant que l'intellect rendu tout acte, non seulement peut intelliger les autres choses que lui, mais aussi il peut alors s'intelliger soi-même.

199. Objet de l'intellection. — *b*) Aristote montre quel est l'objet de l'intellection. Afin de se rendre compte de cette question, il faut savoir qu'Aristote, au septième livre de la *Métaphysique*, étudie la quiddité d'une chose, ou l'indication de ce qu'est une chose. C'est son essence, autrement dit ce que la définition de cette chose énonce. Et il se demande si c'est identique à la chose elle-même. On sait que Platon soutenait que les quiddités des choses sont séparées des individualités. Il appelait idées ou espèces ces types ou généralités ou notions universelles. A raison de ce système de Platon, Aristote juge bon de répudier ce système expressément. C'est pourquoi il expose que les quiddités des choses ne sont pas quelque chose de différent des choses, sinon à raison de ce que à ce que sont les essences s'ajoutent des suppléments appelés accidents, et ainsi completées par les accidents les essences deviennent les choses. Par exemple, si l'homme blanc est autre que la quiddité de l'homme blanc, c'est que la quiddité de l'homme se borne à ce qui est commun à tous les hommes quelle que soit leur couleur. Mais la chose que j'appelle homme a en soi quelque chose en supplément de ce qui est

commun à tous les individus de l'espèce humaine. — Et cette différence entre essence et existence se retrouve dans tous les êtres qui ont une forme dans une matière. En effet, en chaque individu du genre il y a plus que ce qui le fait être de tel genre, il y a en outre ce qui l'individualise dans son genre et le fait être distinct de ses congénères. Car ce qui est commun à tous les individus de même nature générique s'individualise par la matière qui fait être tel individu dans son genre. Dès lors, concluons que les principes qui s'individualisent, et ce qui dans l'individu est en plus que ses caractères génériques sont accidents de l'individu et sont en plus que les principes communs qui caractérisent tous les individus congénères formant une même espèce d'êtres.

C'est pourquoi il se trouve que dans une même espèce de congénères il se rencontre maints individus de cette espèce. Ces différents individus d'une même espèce, encore que ne différant pas par la nature de leur espèce commune, ne laissent pas cependant que de différer par leurs principes individuants. Et c'est la raison pour laquelle dans tous les êtres qui sont susceptibles d'avoir des congénères, c'est-à-dire dans tous les êtres composés de matière et de forme, tous sont classables ou définissables par genre et espèce scientifiquement, et d'aucune façon la chose ne se peut identifier avec sa définition ou essence, c'est-à-dire quiddité. L'homme appelé Socrate ne peut en effet être la même chose que son humanité, [car autre est l'individu susceptible de congénères et autre l'essence commune à lui et à ses congénères. Mais, par contre, dans les êtres qui n'ont pas de forme dans la matière, tels que sont les êtres formes simples, rien ne peut exister en eux qui soit en outre de leur essence spécifique ou de leur définissable, c'est-à-dire de ce qu'ils ont de connaissable par l'intellect, ou caractères spécifiques, car chez eux leur forme ou intelligibilité est le tout de leur essence. Et par conséquent dans de tels êtres il ne peut y avoir plusieurs individus de même espèce,

comme aussi il ne peut davantage se faire que la chose diffère de sa quiddité. Il faut aussi envisager que non seulement les choses physiques ont une forme qui est dans la matière, mais que les choses mathématiques sont aussi dans ce cas, car leur forme est aussi dans une matière. Il y a en effet deux matières différentes, à savoir la matière sensible et la matière intelligible. La matière sensible est celle dont les mathématiques font abstraction et la matière intelligible est celle que les définitions mathématiques font figurer dans leur énoncé]. Et cela se doit comprendre comme suit. Il est patent que la quantité est le prédicat qu'on affirme immédiatement de la substance, mais que, par contre, les qualités sensibles s'affirment comme prédicat immédiat de la quantité. C'est ainsi qu'on dit : « l'étendue ou quantité est blanche » ; elle est noire ; elle est chaude ; elle est froide, et ainsi de suite. L'étendue est à son tour affirmée de la substance ; on dit : « la substance est étendue ». Ainsi l'étendue est en rapport comme sujet avec les qualités et comme prédicat avec la substance. Mais si par la pensée nous faisons abstraction du prédicat, le sujet reste seul. Donc par la pensée faisons abstraction du prédicat dans la phrase « l'étendue est blanche, chaude, etc. », et il ne restera que le sujet ou concept moins déterminé que le prédicat, c'est-à-dire moins complété ou premier dans l'ordre de précision de plus en plus spéciale. On a fait en effet ici abstraction de ce qui est ultérieur dans l'ordre de la précisation. Dès lors, laissant de côté par l'esprit l'ultérieur, il ne reste dans la pensée que le plus immédiat, et laissant de côté les qualités sensibles, il reste dans l'esprit la quantité continue, [le continu étant engendré par la négation des discontinuités qui caractérisent les qualités sensibles]. Mais il se trouve qu'il y a certaines formes qui exigent que la matière existe sous une détermination donnée des qualités sensibles. Et dans ce cas se trouvent toutes les formes naturelles ou physiques, et c'est le motif pour lequel les êtres « physiques » exigent dans leur définition l'énoncé de la matière sensible.

Mais, par contre, certaines formes se trouvent ne pas exiger dans leur définition la matière sous une détermination positive des qualités sensibles.

Toutefois elles exigent que la matière existe en quantité déterminée, par exemple, le triangle, le carré et les autres figures géométriques, et celles-ci sont dites « mathématiques ». Elles font abstraction de la matière sensible, mais ne font pas abstraction de la matière intelligible. Celle-ci est maintenue dans la pensée de celui qui fait cette abstraction en tant que dans son intelligence il laisse sans en rien abstraire la quantité continue telle qu'il l'a constituée en faisant abstraction des qualités sensibles. Ainsi donc il est évident que, de même que les choses physiques ont une forme dans la matière, ainsi aussi les choses mathématiques ont une forme dans une matière. Et en conséquence, dans les choses physiques tout comme dans les mathématiques, la chose diffère de sa quiddité ou essence. Par conséquent aussi, dans les êtres mathématiques comme dans les êtres physiques, il se trouve plusieurs individus d'une seule espèce. De même qu'il y a plusieurs hommes qui sont tous de même espèce parce que tous sont des hommes et constituent des êtres physiques congénères, de même il y a plusieurs triangles qui sont des congénères ou individus multiples d'une même espèce mathématique. — Ces préludes étant posés, il devient aisé de se rendre compte de la façon dont il faut intelliger d'après son texte la pensée d'Aristote. Il dit en effet : (*autre chose est une grandeur et autre chose l'essence de cette grandeur, c'est-à-dire son être*). Cela signifie : autre chose est une grandeur et autre chose sa définition ou quiddité. L'« être » de cette grandeur est en effet le nom dont Aristote se sert pour désigner la grandeur par sa quiddité, essence ou être intelligible tel qu'on le définit par la définition. Et de même Aristote dit : (*autre chose est l'eau et autre chose est la quiddité ou intelligible de l'eau*).

Et ainsi en est-il de beaucoup d'autres êtres, à savoir de tous les êtres qui sont « physiques » comme l'eau, ou « mathé-

mathiques » comme la grandeur : tous diffèrent de leur essence. Dès lors c'est pour rendre son exemple typique qu'il a choisi son double exemple; car l'exemple de la grandeur est le représentant de ses congénères mathématiques et l'eau de ses congénères physiques. — Mais cette distinction entre la chose et sa quiddité n'est pas généralisable et ne peut s'affirmer de tous les êtres. En effet, dans les êtres qui sont absolument séparés de la matière, la même chose est la chose et sa quiddité, définition ou essence et son existence. Or, étant donné que les substances purs esprits ne nous peuvent apparaître, [vu que nous n'acquérons de connaissances que par les sens et qu'elles n'ont rien de sensible] Aristote se trouvait dépourvu de mots propres pour désigner ces substances, [car le langage humain ne nomme pas ce que les hommes connaissent]; au contraire, les choses mathématiques et physiques ont des désignations dans la langue des hommes. — Dès lors, Aristote a pris au figuré, pour désigner les purs esprits, les mots qui proprement désignent les êtres physiques et mathématiques. — Et telle est la raison pour laquelle il dit que dans certains êtres l'être de la chair s'identifie avec la chair. De ces mots d'Aristote il ne faut point conclure que lui admet que l'existence de la chair s'identifie avec l'essence de la chair; car si telle était sa pensée, il ne dirait pas que c'est dans certains êtres qu'il en est ainsi. Il dirait purement et simplement « il en est ainsi de la chair ». Mais sa pensée est que dans certains êtres cette identité entre existence et essence se constate, comme serait un être chair dont l'essence, c'est-à-dire l'être intelligible définition de la chair serait identifié avec l'existence de la chair. Cette identité, dit-il, « est *propre à certains êtres* »), et par ces mots il entend qu'elle est réservée aux êtres purs esprits, c'est-à-dire séparés de toute matière. Et puisque, pour connaître divers connaissables de différentes espèces, il est requis d'avoir autant de puissances cognitives différentes qu'il y a d'espèces de connaissables, il en déduit qu'il n'y a que deux hypothèses ou éventualités.

L'une serait que l'âme ait deux facultés cognitives, chacune de ces facultés ayant pour objet propre respectivement, l'une l'essence, l'autre l'existence.

La seconde éventualité serait que, tout en n'ayant qu'une seule faculté connaissante, elle nous serve tantôt d'une certaine façon pour connaître les existences ou choses et tantôt d'une autre pour connaître les essences d'êtres ou quiddités des mêmes choses. Il est évident que la chair n'est pas sans matière, c'est-à-dire que sa définition exige d'énoncer les propriétés sensibles, c'est donc une forme individualisée et elle l'est par l'énoncé de ses propriétés sensibles ou sa matière. C'est tout juste comme la définition de ce qui est camus doit avoir dans son énoncé la désignation de la chose qui est camuse, c'est-à-dire que cette définition doit mentionner le nez et dire que le camus est la qualité de certains nez. Le sujet dont le mot « camus » est l'attribut c'est le mot « nez » que le mot camus vient spécifier en disant que le nez camus est une espèce de nez. Or, le sujet de cette phrase « le nez est camus » est un sujet qui est un sensible, car le nez est un corps. Donc l'âme connaîtra pas sa [illegible]ulté sensorielle ce sujet, c'est-à-dire le nez. Et c'est ainsi [illegible] il faut entendre qu'Aristote ajoute « l'âme par sa faculté sensorielle prend connaissance du froid, du chaud et apprécie toutes les qualités sensibles de ce genre ». *La coefficient de ces qualités*, c'est-à-dire l'écart que l'excitant moyen a entre les coefficients extrêmes respectivement minimal et maximal constitue une proportion, c'est-à-dire une raison ou quantité selon laquelle les extrêmes entrent dans la composition d'une moyenne comme les ingrédients, qui de leur nature sont supposés exister en quantité indéterminée, sont admis suivant une quantité déterminée ou raison à faire partie d'un composé dont on formule la recette par l'indication quantitative de la quantité à laquelle on doit limiter chaque ingrédient dans le produit. Et c'est cette indication quantitative ou recette qui est appelée *raison* ou *définition* du mélange. Par conséquent,

cette proportion des quantités d'excitants ou de qualités sensibles est *la raison ou définition de ce qui particularise la chair et la fait être telle chair*. La forme de la chair exige en effet une certaine limitation fatale ou proportion exigée de chaud et de froid, c'est-à-dire une certaine température moyenne et elle requiert une juste modération des qualités sensibles de même genre que la chaleur. Mais il faut qu'une puissance cognitive autre que le sens (*juge l'essence de la chair*), c'est-à-dire la quiddité ou la définition qui fait connaître à notre esprit ce qu'est la chair. — Mais cette connaissance du *quid est* de la chair par une puissance cognitive autre que la chair peut se réaliser de deux façons. Une première hypothèse c'est que par deux puissances différentes l'une de l'autre nous connaissions et que par l'une des puissances nous connaissions la chair et par l'autre puissance nous connaissions la quiddité de la chair. La puissance cognitive connaissant la quiddité de la chair serait l'intellect. La puissance cognitive connaissant la chair elle-même serait le sens. — Et cette cognition a lieu quand par soi elle fait connaître le particulier et quand c'est aussi par soi qu'elle fait connaître la quiddité ou nature de l'espèce. Il y a un autre mode de réaliser la cognition de la chair et la cognition de la quiddité de la chair.

Alors ce n'est pas par deux puissances cognitives différentes qu'on réalise ces cognitions, mais, par une seule et même puissance, on connaît la chair et sa définition. Or, cette double manière modalement différente d'utiliser la même puissance cognitive doit consister en ce que l'âme établit un rapport de comparaison entre l'universel et le particulier. De même qu'il a été dit plus haut que nous ne pourrions sentir la différence entre doux et blanc s'il n'y avait pas en nous une seule puissance sensitive commune à ces deux sensations, celle-ci devant elle-même connaître l'une et l'autre de ces deux sensations ; de même aussi nous ne pourrions connaître aucune comparaison de l'universel au

particulier si nous n'avions pas une puissance cognitive unique connaissant elle-même le particulier et l'universel. L'intellect est de fait cette faculté unique. Il connait l'universel et le particulier, mais chacun est connu par l'intellect d'une manière qui est propre, c'est-à-dire d'une façon qui diffère de la façon dont l'autre est connu par l'intellect. En effet, l'intellect connaît la nature de l'espèce, autrement dit la quiddité ou définition et, pour le connaître, l'intellect intellige en se saisissant directement de l'intelligible universel. Au contraire l'intellect acquiert la connaissance du particulier par un certain détour, circuit ou voie indirecte. C'est ce processus non simple qu'on appelle réflexion en tant que par la réflexion l'intellect ressaisit le fantasme ou l'image dont l'intelligence avait par voie d'abstraction retiré l'espèce intelligible. Et dans ce sens Aristote dit que par le genre des facultés sentantes l'âme connaît la chair ; *(par une autre faculté)*, c'est-à-dire par une autre puissance l'âme discerne « *l'être ou essence de la chair* », c'est-à-dire la quiddité ou définition de la chair. Autrement dit (*c'est par une faculté cognitive autre qu'on connaît chacun*), cela signifie que la chair est connue par le sens tandis que l'être de la chair ou essence de la chair est connu par l'intelligence. Au demeurant la connaissance de chacun des deux connaissables se fait par la même puissance cognitive connaissant l'un des connaissables par un certain mode et connaissant par un autre mode l'autre connaissable ; autrement dit, *l'âme connaît comme par un retour ou réflexion. Ce serait celui que l'âme accomplirait sur elle-même.*

C'est par cette réflexion que l'âme intellective connaît la chair. *Et la même âme intellective, par un acte direct ou non réfléchi, prend connaissance de l'être essentiel de la chair ou de sa définition*, c'est-à-dire que l'âme intellective, par une appréhension cognitive, saisit directement, autrement dit sans réflexion, la quiddité de la chair. Mais par

réflexion l'âme intellective appréhende la chair elle-même, c'est-à-dire en prend connaissance par un détour ou biais.

c) Aristote expose pour les mathématiques ce qu'il a dit plus haut pour les choses physiques. Et il dit qu'on peut réitérer la théorie précédente et la refaire pour les choses qui n'ont qu'une existence *abstraite*, c'est-à-dire pour les choses mathématiques. Pour ces choses mathématiques l'existence est constituée par voie d'abstraction en séparant du sensible propre le sensible commun; cette abstraction laisse de côté la matière sensible caractérisée par les sensibles propres. — Le droit est une notion mathématique. C'est le prédicat d'un sujet mathématique lequel est le continu ou l'étendue, car la figure à angles droits est une certaine espèce de continu. Il en est donc du droit en mathématique comme il en est en physique du camus. Car le camus est le prédicat du sujet physique qu'est le nez dans cette phrase « le nez est camus ». Les prédicats mathématiques ont en effet un sujet ou matière dont ils sont les attributs ou manières d'être tout juste comme les prédicats physiques tels que le camus ont un sujet ou matière qu'ils déterminent formellement en le faisant être tel ou déterminé. Le sujet dont le droit est le prédicat est le continu, car on dit : « le continu ou matière est formellement déterminé par le droit dans la notion mixte de continu à angles droits ». Il en est du droit comme du camus, car nez est le sujet dont le camus est le prédicat. Mais le continu est la matière ou la raison du continu droit. Le droit est un sujet. Il constitue une matière intelligible. C'est un déterminable intelligible. Au contraire le camus a pour matière une matière ou déterminable qui est un sujet physique ou matière physique. De là résulte avec évidence que dans les mathématiques autre est la chose, l'existence et autre l'essence ou être ou quiddité de cette chose. Par exemple, autre est la chose mathématique appelée le droit et autre est la quiddité de cette chose mathématique. De là résulte que, pour connaître ces deux différents objets, il faut une puissance cognitive pour

connaître l'un de ces objets connaissables, et il faut une autre puissance cognitive pour connaître l'autre objet connaissable. Et supposons, à titre d'exemple, avec Platon, que pour un instant il soit vrai que la dualité serait la quiddité ou l'être de la ligne droite. Platon, en effet, enseignait que les nombres sont les types spécifiques dont les espèces sont les choses géométriques. Par exemple, pour lui, l'unité est la quiddité ou raison dont la ligne est le concret. De même pour lui la ligne droite a pour raison, cause générale ou essence la dualité. Et ainsi de suite, à chaque réalité *mathématique* géométrique il assigne une cause ou raison mathématique qui est numérique. Il faut donc que ce soit par deux puissances différentes que l'âme connaisse, — l'une de ces puissances de l'âme servant à connaître la chose géométrique, et l'autre puissance de l'âme servant à connaître la chose arithmétique ou nombre qui est la raison de la chose géométrique. Ou bien il suffirait que l'âme ait une puissance cognitive unique mais qu'elle se serve autrement de cette puissance pour connaître la chose mathématique et autrement pour connaître la raison ou quiddité de cette chose mathématique. Dès lors de même que par les choses physiques il est établi que l'intellect qui connaît les quiddités des choses physiques est une autre faculté que le sens qui connaît les échantillons physiques eux-mêmes, ainsi dans le domaine mathématique on peut par les choses mathématiques établir que l'intellect qui connaît l'arithmétique ou essence de ces choses mathématiques est une autre faculté que la faculté imaginative laquelle prend connaissance des choses mathématiques elles-mêmes. Et parce que quelqu'un pourrait s'aviser de soutenir que c'est de la même façon qu'on intellige et les choses physiques et les choses mathématiques, Aristote ajoute que les choses sont pour nous intelligibles dans la mesure où on les trouve séparées de la matière sensible. Donc, celles-là qui dans leur existence sont séparées de la matière sensible, ne peuvent être connues que par l'intellect seul. Par contre,

les choses qui dans leur existence ne sont pas séparées de la matière sensible, mais dans leur définition n'ont pas mention de la matière sensible sont les choses mathématiques. On les intellige sans y énoncer rien de la matière sensible mais en ne pouvant pas ne pas y énoncer la matière intelligible.

Cependant quant aux choses physiques, on les énonce en faisant abstraction de la matière individuelle mais sans faire totalement abstraction de la matière sensible. En effet, on intellige l'homme en tant que composé de chair et d'os. Toutefois dans l'énoncé de la notion d'homme les os et la chair qu'on mentionne ne sont pas individualisés mais sont quelconques et fongibles · abstraction est faite de toute circonstance qui individualise ces os et cette chair et les fait être tels et telle. Et de là provient que l'intellect ne connait pas directement les choses particulières, mais c'est le sens ou l'imagination, [en effet, le particulier n'est intelligible que par la voie indirecte des abstraits qui en sont induits]. De là est patent qu'Aristote enseigne ici que le propre objet de l'intellect est la quiddité de la chose. Et, contrairement à ce que les Platoniciens ont soutenu, cette quiddité de la chose n'a pas l'existence séparée. A part des choses dont elles sont les quiddités, ces essences ne sont rien.

Il s'ensuit que ce qui est l'objet de notre intellect n'est rien qui existe en dehors des choses sensibles quoi qu'en disent les Platoniciens. Mais c'est quelque chose d'existant dans les choses sensibles, encore que l'intellect prenne connaissance des quiddités des choses selon un mode de connaître qui est autre que leur mode d'être dans les choses sensibles. — En effet l'intellect n'en prend pas connaissance avec les conditions individuantes qui s'y ajoutent dans les choses sensibles. Et connaître ainsi partiellement ne comporte aucune fausseté de l'intellection. En effet, quand deux termes connaissables sont liés, rien ne compromet la vérité de la connaissance à ne prendre connaissance que de l'un des deux termes liés l'un à l'autre sans pour cela prendre

connaissance de l'autre terme ou conjoint. Par exemple, la couleur étant vue sans que l'odeur soit sentie, la vue n'en est pas faussée par ce qu'on n'odore pas le coloré qui est odorant. Mais il y aurait erreur si on percevait la couleur sans percevoir la grandeur laquelle est le sujet dont la couleur est le prédicat, car en fait c'est telle étendue qui est colorée. Il suit aussi de là que l'intellect lui aussi peut intelliger une certaine forme sans les principes l'individuant, mais l'intellect ne peut cependant l'intelliger sans y comprendre la matière qui est un élément essentiel de la définition de cette chose. Par exemple, on ne peut intelliger le camus sans y comprendre la notion de nez [puisque le camus n'est autre chose qu'une espèce de nez]. Mais on peut comprendre le curviligne sans y comprendre la notion de nez, [car bien des choses sont courbes sans pour cela être un nez].

Les Platoniciens n'ont pas fait cette distinction. Le curviligne et le camus ont été confondus par eux, c'est-à-dire que ce qui exige dans sa définition l'énoncé du sensible, autrement dit le sensible, a été confondu avec ce qui n'exige pas dans sa définition l'énoncé du sensible, autrement dit le mathématique ou géométrique pur. — Et parce qu'ils méconnaissent cette distinction, les Platoniciens ont soutenu que les raisons arithmétiques ainsi que les raisons intelligibles actuellement ou quiddités sont des êtres qui existent séparément de la matière objectivement tout comme subjectivement, c'est-à-dire dans le sujet et dans l'objet. Le mode de cette connaissance exclut toute matière sensible dans l'intellect. Il est évident aussi que les espèces intelligibles, auxquelles l'intellect possible doit de s'actuer ne sont pas l'objet de l'intellect. En effet, ces espèces ne jouent pas vis-à-vis de l'intellect le rôle de ce qui est intelligé mais elles jouent le rôle de l'instrument qui fait intelliger [et qui est la cause efficiente instrumentale de l'intellection sans en être la cause efficiente principale]. De même, en effet, que l'espèce sensible qui est dans le sens de la vision

n'est pas l'objet de la vision, mais est la cause instrumentale par laquelle on voit, la cause principale ou objet de la vision étant en effet la couleur laquelle est dans le corps [c'est-à-dire qu'elle est localisée dans la superficie du corps coloré qu'on voit], de même ce que l'intellect intellige c'est la quiddité, laquelle est dans les choses. L'intellect, par contre, n'intellige pas les espèces intelligibles si ce n'est quand il se prend pour objet lui-même en réfléchissant sur soi [l'espèce qu'il doit à un acte non réflectif précédent lui a valu, en effet, d'être actué et cette actuation l'a rendu connaissable, tout ce qui est en puissance étant inconnaissable]. Il est patent en effet que les sciences ont pour objet ce que l'intellect intellige. Les espèces qui lui servent à intelliger ne sont pas l'objet des sciences, pas plus que les rapports ou raisons universelles ne sont l'objet nécessaire de toute science. Seules certaines sciences particulières ont pour objet ces raisons abstraites ; on les appelle sciences rationnelles. Dès lors, il est évident que l'espèce intelligible n'est pas l'objet de l'intellect, mais c'est la quiddité de la chose intelligée qui est l'objet de la science. De cela il devient patent que c'est sans aucun fondement que se sont élevés les systèmes de ceux qui ont voulu prouver que c'est un seul intellect possible qui fonctionne dans tous les hommes. Ils ont voulu donner pour preuve que la même chose est intelligée par tous les intellects humains. En effet, étant donné que si plusieurs intellects intelligent la même chose, il faut pour cela autant d'espèces intelligibles qu'il y a d'intelligents, il devient manifeste que la pluralité des intellects possibles n'est pas incompatible avec l'unité de la chose intelligée par plusieurs. En effet, l'espèce intelligible n'est pas l'intelligé même, mais c'est la ressemblance que l'intelligé a dans l'âme. Et dès lors, s'il y a plusieurs intellects ayant chacun la ressemblance d'une seule et même chose, la même chose sera intelligée par chacun de ces intellects. Et d'ailleurs, un autre argument c'est que les substances séparées [qui sont les purs esprits] intelligent les

quiddités des choses physiques que nous intelligeons aussi. Or, les intellects de ces substances purs esprits sont par définition des intellects différents des nôtres. [Le système d'Avicenne forcerait à identifier notre intellect avec les purs esprits. Avicenne a donc tort. Donc le fait que plusieurs intelligent le même intelligé n'entraîne pas que ces intellects ne soient tous ensemble qu'un seul intellect]. Donc, si l'argument apporté [par les Avicenniens] était bon, on ne voit pas comment échapper à cette conséquence à laquelle ils sont amenés en posant leur principe de l'unité de tous les intellects. Dès lors concluons par ce qu'il fallait démontrer et disons « ils [les Avicenniens] ne peuvent enseigner qu'il n'y a qu'un intellect unique dans tous les intelligents ».

LEÇON NEUVIÈME

200. Problèmes soulevés par la théorie de la nature de l'intellect possible et par la nature de son objet. — *a*) Après qu'Aristote a étudié la nature de l'intellect possible et son objet, il soulève ici différents problèmes que les théories ci-dessus ont suscités. Et il les divise en deux parts. — Et dans la première il fait connaître les questions. Dans la seconde, il les résout. Et d'abord il soulève deux questions douteuses dont voici la première : si l'intellect est simple et impassible, et si comme le dit Anaxagore l'intellect n'a rien qui lui soit commun avec autre chose, comment l'intellect peut-il intelliger, étant donné qu'intelliger est un certain subir, et étant donné que le propre d'un patient semble bien qu'il ait quelque chose de commun avec son agent. En effet, il semble bien que dans la mesure où il y a quelque chose de commun entre eux à savoir à l'agent et au patient, c'est aussi dans cette mesure que l'action s'exécute et qu'il y a un agent et un patient. Il faut, en effet, comme on l'a dit dans le premier

livre du traité de la génération, que les agent et patient aient quelque chose qui leur soit commun à tous deux, comme la même matière est commune à deux formes qui individualisent la même matière. Voici la seconde question douteuse soulevée par Aristote :

b) Et ce qui y donne lieu, c'est son dire rapporté plus haut. Il y enseignait que l'intellect, une fois actué, s'intellige aussi soi-même. Et cette question douteuse est due à ce que si l'intellect devient ainsi un intelligible, cette intelligibilité qui lui survient peut se réaliser de deux façons. La première éventualité c'est que l'intellect devient un intelligible selon lui-même sans devenir intelligible à raison de quoi que ce soit d'autre que lui. L'autre éventualité c'est que l'intellect devient intelligible à raison de ce qu'il acquerrait un adjoint qui lui serait ajouté et rendrait intelligible l'intellect. Mais si c'est selon soi-même que l'intellect est intelligible et si ce n'est pas selon autre chose que soi qu'il est intelligible, il en résultera une conséquence inadmissible. En effet, on sait que l'intelligible en tant qu'intelligible ne fait qu'une unité spécifique avec l'intellect. Dès lors il s'ensuivrait que le fait d'être intelligible entraînerait celui d'être intellect et ainsi tous les intelligibles intelligeraient.

Dans l'autre éventualité au contraire, si l'intellect n'est devenu intelligible que par la survenance de ce qu'il lui est survenu un adjoint qui lui a été ajouté, il en résulterait que l'intelligence aurait quelque chose qui la rendrait intelligible tout juste comme les autres choses qui sont rendues intelligibles [par l'intellect agent]. Et ainsi la même conséquence que tantôt semble s'ensuivre, à savoir que toujours ce qui est intelligé intellige.

201. Solutions des problèmes. — *c)* Aristote solutionne les problèmes posés ci-dessus. Et d'abord, il résout le premier en disant la même chose que plus haut où à propos du mot « passion », on a distingué deux sens du

mot « passion » pour donner la théorie de la faculté sensitive. Un premier sens du mot passion s'emploie pour exprimer que quelque chose est commun et que c'est relativement à cette communauté que les participants à cette communauté souffrent ou éprouvent une passion. Celle-ci consiste en ce que la passion fait passer d'un état à l'état contraire. Et ce qui passe ainsi d'un état à l'état contraire c'est un des participants à la communauté. En ce participant qui passe à l'état d'un autre participant, ce dernier état était contraire au premier. C'est ainsi que dans les corps ou choses physiques la passion consiste en ce que les éléments ayant en commun une matière ou quantum de forces systématiques indéterminé passent d'une détermination à une autre, car ils passent d'une valeur extrême de ce quantum à la valeur extrême opposée. [Par exemple, le fluide devenant solide, la passion consiste en ce que l'extrême inférieur ou rigidité nulle fait place à une rigidité qui est à l'extrême opposé, c'est-à-dire infinie. La matière est la rigidité qui passe ainsi d'un extrême à l'autre]. Une autre acception du mot passion est le sens qui signifie seulement la réception. Dans ce sens tout simplement réceptif l'intellect est dit subir ou éprouver une passion à raison de ce que l'intellect est d'une certaine manière en puissance relativement aux intelligibles. De plus, l'intellect n'est actuellement aucun des intelligibles aussi longtemps qu'il ne les a pas intelligés. Il faut qu'il en soit de l'intellect avant toute intellection comme il en est d'un tableau avant que rien y soit peint actuellement. Mais sur lui bien des choses peuvent être inscrites.— Et cette potentialité ou exemption d'intelligibles avant l'intellection est bien l'état de l'intellect possible ; car en cet intellect rien des intelligibles ne se trouve en acte ; tout cependant s'y trouve en puissance. Or, par cette potentialité universelle capable de tout intelliger et cette vacuité de l'intellect possible avant l'intellection se trouvent démenties deux opinions erronées. D'abord est réfutée la thèse des physi-

ciens matérialistes anciens. Ils soutenaient que, pour pouvoir intelliger toute chose, l'âme est composée des éléments corporels qui constituent les ingrédients dont sont bâtis tous les corps. — Puis, est réfutée aussi la thèse de Platon. Celui-ci enseignait que par nature ou par elle-même l'âme humaine est instruite de toute la science; mais il ajoutait que cette âme omnisciente était rendue incapable de prendre conscience de sa science. Ce qui la priverait de sa science naturelle ce serait l'union que l'âme contracte avec le corps. Platon enseigne en effet que apprendre n'est en réalité rien d'autre que se ressouvenir [d'une science possédée jadis quand l'âme n'était pas encore unie au corps, mais oblitérée depuis par le fait de l'union violente et amoindrissante que cette âme a contractée avec le corps].

d) Aristote résout la seconde difficulté. Et d'abord il solutionne la question ; puis, il répond à une objection dirigée contre la thèse qui est la sienne. Il dit donc d'abord que l'intellect possible est conscient non par son essence mais par une adjonction espèce intelligible. La même conscience a lieu grâce à l'intervention d'une espèce intelligible lorsqu'il s'agit d'intelliger le non-moi. — Et ce sort commun il l'établit par le fait que l'intellect en acte ne fait qu'un avec l'intelligible en acte. Tout juste de même on a vu plus haut que le sens en acte ne fait qu'un avec le sensible en acte. — Nulle chose cependant n'est intelligible en acte qu'à raison de ce que cette chose est actuellement abstraite de matière. En effet, selon cette doctrine, plus haut, il a enseigné que telles les choses sont susceptibles d'être abstraites de la matière, telles aussi elles sont susceptibles de faire l'objet de l'intellection. Et c'est pourquoi ici Aristote enseigne que (*dans les choses qui sont sans matière*), c'est-à-dire si nous entendons parler des intelligibles actuellement intelligibles, même chose est l'intellect et ce qui est intelligé, tout comme dans la théorie de la sensation le sens en acte n'est pas autre chose que le sensible en acte. En effet ne font qu'un

la science de celui qui se sert de sa science, et ce qui est une connaissance scientifique aussi actuelle, c'est-à-dire un connaissable scientifique qui est présentement connu. Donc l'espèce de la chose intelligée en acte est l'espèce de l'intellect lui-même, et ainsi, à la faveur de cette espèce [qui vient lui enlever sa potentialité pure qui le faisait inconnaissable], l'intellect possible se fait connaissable et peut s'intelliger soi-même. De là vient que plus haut Aristote a fait usage de l'intelliger lui-même aussi bien que de l'objet qui est intelligé, [car l'objet de l'acte de connaissance est conscient. En l'acte de connaissance l'acte du patient intellect devient agent de l'acte de conscience et ainsi me révèle mon moi]. Et par cet acte et par cet objet Aristote a étudié la faculté appelée intellect possible, [car la faculté en acte s'identifie avec l'objet actuel de l'acte]. En effet [la connaissabilité de la faculté étant limitée à son identification avec l'objet, c'est seulement quand elle est en acte qu'elle est l'objet et qu'elle est connaissable], nous ne connaissons donc notre intellect que par l'acte de conscience qui nous fait intelliger le phénomène intellectuel où nous intelligeons.

La condition donc de notre intellect possible c'est de n'être pas par essence conscient [puisque nous n'intelligeons pas toujours notre intellection]. Mais c'est seulement la survenance d'une spécification intelligible qui rend conscient notre intellect. Et ce qui fait l'inintelligibilité essentielle de notre intellect possible c'est qu'il n'est que potentiellement au nombre des intelligibles. [En effet, par soi ou en analysant le concept d'intellect possible, il n'est pas nécessairement revêtu de spécification ; dès lors il n'est pas nécessairement un intelligible]. Aristote, en effet, montre au livre neuf des métaphysiques que rien de ce qui est en puissance n'est intelligé. Seul ce qui est en acte est intelligé. Et on peut faire un rapprochement ici avec ce qui a lieu dans la théorie des sensibles. En effet, ce qui n'est qu'en puissance par rapport aux sensibles, à savoir la matière première, n'a par définition aucune action sur nos

sens. Seule une forme venant à informer la matière première la peut rendre apte à exercer une impression en nos sens. Quant aux substances sensibles, elles sont à certains égards en acte et à certains autres égards en puissance, [en effet, tout corps exerce généralement ses actions physiques d'avoir une masse, de peser, d'avoir une vitesse, etc., tandis que certaines actions chimiques sont intermittentes : un réactif parfois est en puissance de réagir, etc.] ; elles ont donc par elles-mêmes une certaine action. Par intermittences, l'intellect possible qui n'est que potentiellement au nombre des intelligibles n'intellige ni n'est intelligé qu'à la faveur de l'espèce qui lui survient et le détermine par une précisation acquise. Mais quant à Dieu qui est au contraire pur acte dans l'ordre des intelligibles, comme aussi quant aux autres substances séparées, celles-ci étant intermédiaires entre la puissance et l'acte, c'est en vertu de leur essence qu'ils intelligent et qu'ils sont actuellement conscients au moment présent.

e) Aristote fait réponse à une objection adverse en disant « étant donné que l'intellect possible a quelque chose qui le rend intelligible à l'égal des autres intelligibles, il reste à assigner (*le motif pour lequel l'intellect possible n'intellige pas*), c'est-à-dire le motif pour lequel l'intellect possible n'intellige pas toujours l'intelligible. Et il en est ainsi parce que dans les corps ceux-ci ayant une matière, l'espèce intelligible n'est pas intelligible actuellement mais elle n'y est intelligible qu'en puissance. Or « l'intelligible en puissance » n'est pas identique avec l'intellect. C'est seulement « l'intelligible en acte » qui est identique avec l'intellect. Dès lors, dans les corps ceux-ci ayant une espèce dans une matière, il n'y aura aucune intellection étant donné qu'il y manque ce qui est nécessaire à une intellection [un intelligible pensé ou espèce abstraite ou intelligible en acte], et aucune intellection n'y sera dès lors possible puisque l'intellection de ces objets, c'est-à-dire de ces intelligibles, est essentiellement rendue impossible; l'intellect étant une puissance sans

matière, il ne peut intelliger que ce qui est comme lui sans matière. Or ce qui est dans la matière est certes intelligible, mais c'est seulement un intelligible potentiel. Au contraire, ce qui est dans l'intellect est une espèce qui est intelligible en acte.

LEÇON DIXIÈME

202. Théorie de l'intellect agent. — *a*) Après qu'Aristote a donné une théorie de l'intellect possible, il en donne présentement une de l'intellect agent. Et pour cela il traite deux points. Premièrement, il montre l'existence d'un intellect agent. Celui-ci est adjoint à l'intellect possible. Et il fait cette démonstration de deux façons, l'une par un raisonnement, l'autre par un exemple. Secondement, Aristote enseigne quelle est la nature de cet intellect agent.

203. Existence de l'intellect agent. — Or, au sujet de ce premier point [existence de l'intellect agent], voici un raisonnement que formule Aristote. Dans toute nature qui est parfois en puissance et parfois en acte, il faut admettre l'existence de quelque chose qui est comme la matière commune à toutes les spécifications de ce même genre. Il faut savoir que cette matière dont on admet ainsi l'existence est dans ce genre ce qui est en puissance de toutes les déterminations des individuants de ce genre. Il faut pour opérer ces spécifications du genre quelque chose qui joue le rôle de cause efficiente et d'agent opérant à la façon dont un artisan ouvre la matière qu'il emploie pour fabriquer les produits de son art. — Mais l'âme en sa partie intellective est parfois en puissance et parfois en acte. Donc il est nécessaire que dans l'âme intellective on rencontre ces deux existences [dont il est question à la majeure du présent syllogisme], à savoir il faut admettre un spécifiable

dans lequel l'intellection de tous les intelligibles puisse se faire, et cet intellect est l'intellect possible dont la théorie a été fournie plus haut. Il faut de plus un spécifiant, un autre intellect pour rendre actuels tous les intelligibles. Et ce dernier intellect est appelé intellect agent, et il a les caractères d'agent qu'a tout habitus. Or, à raison de ce mot « habitus » que nous venons d'affirmer de l'intellect agent, l'intellect agent ayant la puissance active qu'a tout habitus, on en a conclu à tort que l'intellect, qui est appelé intellect en habitus, peut s'identifier avec l'intellect agent. [On sait qu'on appelle habitus ou habitude tout pouvoir d'agir qu'il soit acquis ou inné]. L'intellect en habitus est l'intellect qui a en ayance le pouvoir d'intelliger à volonté les premiers principes ou intelligibles inanalysables en éléments plus simples. Or, toute identification entre l'intellect en habitus et l'intellect agent est inadmissible. En effet, l'intellect en habitus ou en science acquise présuppose l'intellection en acte, à savoir l'intellection faisant intelliger les termes des jugements que constituent les premiers principes. C'est par l'intelligence des termes qui figurent dans les jugements des premiers principes que nous connaissons ces principes. D'après vous, il s'ensuivrait que l'intellect agent ne rendrait pas actuels tous les intelligibles. Cependant Aristote enseigne formellement que l'intellect agent rend actuels tous les intelligibles. [En effet, si l'intellect agent s'identifie avec l'intellect en habitus, et si celui-ci présuppose l'intellection actuelle, il en résulterait que l'intellect agent présupposerait l'intellection actuelle et ainsi il n'actuerait pas ces intelligibles actuels puisqu'il les présuppose]. Concluons donc qu'il faut préciser le sens du mot « habitus » employé ici par Aristote. Il admet que l'intellect agent est un habitus. Mais ce mot habitus ici n'est admis que dans le sens où fréquemment Aristote a coutume de rendre synonymes les mots habitude, forme, habitus quelconque et nature en général ; « tous ces mots » il les emploie indifféremment dans le sens d'acte et d'ayance par opposition au mot privation ou

non-ayance et de puissance. Et cela de telle façon qu'ici, en appelant habitus ou ayance l'intellect agent, il l'oppose comme acte à l'intellect possible, lequel est une non-ayance ou puissance, c'est-à-dire en non-acte. De là vient qu'il affirme que l'intellect agent est une ayance ou habitude à la façon dont la lumière est une ayance ou habitude ; car la lumière est ce qui fait passer à l'acte les couleurs ; celles-ci ne sont que couleurs en puissance aussi longtemps qu'il leur manque de la lumière pour les rendre par extinction élective couleurs visibles ou en acte. Et il emploie les mots (*en extinction élective*), car il a été démontré plus haut que la lumière est par soi visible. Or, la seule chose que fasse la lumière c'est de rendre actuelle la couleur en ceci seulement qu'elle rend actuellement transmetteur le milieu transmettant. Ainsi rendu actuellement translucide ce milieu peut être traversé par la couleur et ainsi par cette traverse elle se peut faire voir. L'intellect agent, lui, fait que les intelligibles deviennent intelligibles actuels ou en acte, alors qu'ils étaient en puissance avant son action. Et il les rend actuels grâce à ce qu'il les abstrait de la matière ; car, en effet, c'est ainsi abstraits de la matière qu'ils sont intelligibles en acte. Ainsi que nous l'avons expliqué déjà, ce qui a amené Aristote à formuler la doctrine de l'intellect agent c'est qu'Aristote voulait rétorquer la doctrine par laquelle Platon tient que les quiddités des choses sensibles sont séparées de la matière, et sont actuellement intelligibles. Dès lors Platon n'avait nul besoin de reconnaître l'existence de l'intellect agent ; [puisque d'après Platon les intelligibles actuels existent, il ne lui faut rien pour les fabriquer].

Mais l'inverse a lieu pour Aristote, car il enseigne que les quiddités des choses sensibles sont dans les corps et qu'elles ne sont pas actuellement intelligibles. Il a donc bien fallu qu'il reconnaisse l'existence d'un intellect qui aurait pour tâche de séparer de la matière où elles sont ces quiddités et ainsi, en les abstrayant, cet intellect rendrait ces quiddités intelligibles en acte.

204. Nature de l'intellect agent. — *b*) Aristote enseigne quatre caractères de l'intellect agent. De ces quatre caractères voici le premier : c'est que c'est un intellect « séparable » [ou spirituel]. Le second caractère c'est que c'est un intellect « impassible ». Le troisième caractère c'est que c'est un intellect sans composition, c'est-à-dire « non composé de natures corporelles ». Il n'est pas davantage l'acte d'un organe corporel dans lequel il aurait son siège et son sujet. Mais tandis que ces trois premiers caractères sont communs à l'intellect possible et à l'intellect agent, le quatrième caractère est au contraire propre à l'intellect patient et consiste en ce que, « par définition », autrement dit nécessairement en vertu de ce que le mot signifie, substantiellement ou par lui-même, l'intellect agent est en acte. C'est parce qu'il lui est « essentiel » d'être en acte qu'il se différencie de l'intellect possible, lequel n'est qu'« accidentellement » en acte, c'est-à-dire à la faveur d'une espèce. Et il en acquiert l'ayance ou survenance lorsqu'il reçoit une information qui lui fait connaître quelque chose en particulier. Or, pour prouver les quatre caractères énumérés il se sert d'un seul syllogisme que voici. L'agent est plus élevé en dignité que le patient, et le principe actif est plus noble que la matière qui est ouvrée par le principe actif ou artisan. Mais l'intellect agent est par rapport à l'intellect possible, comme nous avons eu l'occasion de le dire, dans les rapports où l'agent se trouve vis-à-vis du patient et l'art vis-à-vis de la matière première industrielle que l'ouvrier met en œuvre. Donc l'intellect agent est plus constitué en dignité que l'intellect possible. L'un a le pas sur l'autre. Mais, comme nous l'avons enseigné déjà, l'intellect possible est séparé, impassible et sans mélange de rien de corporel. Donc, à bien plus forte raison, l'intellect agent [étant plus noble encore] sera séparé, impassible et sans mélange de rien de corporel. — Par ce raisonnement encore on peut se convaincre que si l'intellect agent est en acte c'est bien par définition ou par le sens que le mot a substantiellement et

par lui-même. Car le raisonnement invoque le principe qui donne la palme de la noblesse à l'agent plutôt qu'au patient et l'agent n'est agent qu'en tant qu'il est en acte [et le patient n'est patient qu'en tant qu'il est en puissance]. Les termes dont se sort ici Aristote ont fourni à certains un prétexte pour soutenir 1° que l'intellect possible est une substance séparée, 2° qu'elle serait une substance différente de la substance que constitue l'intellect possible. Il est manifeste que cette [double] opinion est fautive. L'homme serait en effet par trop dépourvu de la nature s'il n'avait pas en lui les facultés lui permettant de réaliser l'opération que comporte une intellection. Or, aucune intellection ne peut s'accomplir sans qu'interviennent les deux intellects l'agent et le possible. Donc, la perfection humaine exige que l'un et l'autre intellect, l'agent et le possible, soient chacun un connaturel dans l'homme [et non une substance en dehors de lui]. Nous constatons aussi que de même que l'opération de l'intellect possible, laquelle consiste à recevoir en un tel les intelligibles, est une opération qui est attribuée à cet homme, de même l'opération de l'intellect agent, laquelle consiste à abstraire les intelligibles [doit pareillement être attribuée à l'homme qui intellige]. Or, cette attribution à l'homme de l'opération de l'intellect agent ne pourrait se faire si le principe formel qui opère cette action abstrayante n'était pas un principe essentiellement compris dans sa nature humaine. Et pour que cette action de l'intellect agent soit valablement affirmée de l'homme, il ne suffit pas qu'elle se réalise grâce à ce que les espèces intelligibles fabriquées par l'intellect agent aient d'une certaine façon pour sujets les phantasmes ou images qui sont en nous. En effet, comme il a été dit plus haut quand nous traitions de l'intellect possible, les espèces ne sont intelligibles en acte qu'à raison de ce qu'elles sont abstraites des phantasmes ou images, et dès lors, même en s'exerçant à l'aide de ces phantasmes ou images de l'homme, l'action de l'intellect agent ne pourrait nous être attribuée à nous hommes [si

elle avait pour agent une substance non humaine comme le veut Avicenne]. Et pour ce motif, l'intellect agent est, par rapport aux espèces de l'intellect en acte, comme l'art est par rapport aux produits fabriqués par l'artisan, [car l'intellect agent produit ces espèces comme l'art produit ces ouvrages]. En considérant les produits ouvrés par un ouvrier, il est clair que ces produits ouvrés n'ont pas fait œuvre d'art. D'où il résulte de la comparaison faite que même en accordant que les espèces rendues intelligibles en acte, seraient en nous, il ne s'ensuivrait pas encore que c'est nous qui pouvons faire l'œuvre de l'intellect agent, [il s'ensuivrait seulement que nous pouvons subir une abstraction et non pas que nous pouvons opérer une abstraction]. Cette susdite thèse [d'Avicenne]. est aussi démentie par le texte formel d'Aristote. Celui-ci a énoncé expressément que ces deux intellects différents, à savoir le possible et l'agent, sont tous deux dans l'âme. Et par cette déclaration il donne positivement à entendre qu'intellect possible et intellect agent sont des parties de l'âme ou des puissances, c'est-à-dire des facultés psychologiques ; ce ne sont donc pas des substances séparées de l'âme, c'est-à-dire existant en dehors de l'âme. Mais pour attaquer cette thèse (d'Aristote) voici ce qui semble servir d'argument aux objectants Avicenniens : l'intellect possible, par rapport aux intelligibles, est dans le cas d'être « en puissance » de ces intelligibles, tandis que relativement aux mêmes intelligibles l'intellect agent se trouve vis-à-vis d'eux dans le cas d'être « en acte ». [Ils sont donc deux substances différentes.]

Or, il est patent qu'une même chose relativement au même terme de comparaison ne peut être à la fois en puissance et en acte. Dès lors il ne semble pas possible que l'intellect possible se trouve à la fois avec l'intellect agent dans l'âme comme dans le sein d'une même substance. Mais il est aisé de réfuter cette objection [dirigée contre Aristote]. Il suffit pour cela de considérer exactement comment l'intellect possible est en puissance relativement

aux intelligibles, et comment les intelligibles sont en puissance par rapport à l'intellect agent. En effet, l'intellect possible est en puissance par rapport aux intelligibles comme l'indéterminé est en puissance par rapport au déterminé. Car, l'intellect possible n'a déterminément la nature d'aucune des choses sensibles. Chacun des intelligibles est par contre constitué de la nature déterminée d'une certaine espèce de sensibles. Dès lors il suit que plus haut il a dit que l'intellect possible comparé aux intelligibles est comme un tableau, où rien n'est représenté. Tout autre serait un tableau où le peintre a représenté l'une ou l'autre chose déterminée. Et à ce point de vue [de la détermination ou de l'indétermination du sujet représenté] l'intellect agent n'est pas en acte. En effet, si l'intellect agent avait en soi la détermination de tous les intelligibles, l'intellect possible n'aurait pas besoin des phantasmes ou images, mais par le seul intellect agent l'intellect serait réduit à l'acte de l'intellection des intelligibles, et ainsi, l'intellect agent ne serait plus vis-à-vis des intelligibles dans les rapports où se trouve l'artisan par rapport à son œuvre, c'est-à-dire dans les rapports que le fabricant a vis-à-vis de ses produits fabriqués. Or ces rapports de fabricant à fabricats sont les rapports qu'ici Aristote affirme de l'intellect agent comparativement aux intelligibles. Mais, alors, l'intellect agent serait vis-à-vis des intelligibles dans les rapports où l'existence des intelligibles se trouve vis-à-vis de leur essence ; [en effet, les intelligibles n'affectent que l'intellect et c'est seulement dans l'intellect qu'ils existent comme intelligibles. Leur essence au contraire est aussi dans les corps dont on intellige l'essence].

Quand on dit que l'intellect agent est en acte par rapport aux intelligibles ce ne peut donc être au sens que nous venons de dire ; mais c'est en tant que l'intellect agent est une certaine vertu active immatérielle capable de rendre les autres semblables à ce qu'elle est elle-même, c'est-à-dire qu'elle est capable de rendre tout immatériel comme elle

est elle-même immatérielle. Grâce à cette façon d'immatérialiser, agissant sur ce qui est intelligible en puissance, elle le transforme en intelligibles en acte. C'est comme cela aussi que la lumière fait que les couleurs qui étaient couleurs en puissance deviennent couleurs en acte sans que la lumière ait en soi les déterminations de toutes les couleurs. Cette vertu active que l'intellect agent exerce en rendant actuels les intelligibles, consiste à donner à ces intelligibles une certaine participation de lumière intellectuelle comme toutes les substances séparées peuvent rendre participant à leur lumière intellectuelle. Et c'est pourquoi Aristote dit que cette participation que reçoivent les intelligibles est comme une ayance ou acquisition qui leur fait acquérir une participation de l'intellect agent; ou bien encore, c'est une lumière qui les éclaire de la clarté dont brille l'intellect agent. Or, ces expressions n'auraient pas de sens si l'intellect agent était une substance séparée de la substance de l'intelligence humaine. [Donc Avicenne a tort de nier que l'intellect agent est une substance existant hors de la substance de l'homme qui intellige].

205. Théorie de l'intellect en acte. — c) Aristote donne la théorie de l'intellect en acte. Et à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il expose les caractéristiques de l'intellect en acte. Deuxièmement, il précise les caractéristiques de tout le genre des facultés intellectives en tant que ce genre s'oppose aux autres parties de l'âme.

Au sujet du premier point, il expose trois caractéristiques de l'intellect en acte dont la première est que la science en acte est la même chose que la chose sue. — Cette identité de l'intelligence avec la chose sue ne peut être affirmée de l'intellect en puissance. La deuxième caractéristique de l'intellect en acte c'est que si nous considérons la science en puissance dans le seul et même individu qui avait la science en puissance et qui passe à la science en acte, il faut dire que son état potentiel est chronologiquement

antérieur à son état actuel ; mais au contraire si nous ne considérons pas la science en puissance dans l'intellect seul et unique qui passe de la puissance à l'acte et si nous étendons notre étude universellement à tout ce qui existe, il faut dire l'inverse et enseigner que l'état potentiel n'est pas antérieur chronologiquement à l'état actuel mais qu'au contraire ce qui est en acte précède tant en dignité de nature qu'en ordre de succession chronologique la chose qui est en puissance. Et telle est bien la doctrine que soutient Aristote au sujet de cette double antériorité au neuvième livre de sa métaphysique. L'acte, y est-il dit, est antérieur à la puissance quand on considère l'ordre de dignité naturelle et qu'on s'astreint à ne pas excéder dans son étude les limites de l'intelligence qui passe de la puissance à l'acte et cela en se tenant toujours en deçà de ces limites à l'intérieur de cette intelligence. — Mais si, nous tenant encore à l'intérieur de ces limites, nous avons égard non plus à l'ordre de dignité mais à l'ordre de succession chronologique, c'est au contraire la puissance qui précède l'acte ; car la même et identique intelligence qui était d'abord en puissance est la même et identique puissance qui est ensuite en acte.

Que si nous cessons de nous astreindre à limiter notre étude à une seule intelligence, et si nous parlons indistinctement de tous les êtres qu'ils soient ou non en deçà ou au delà des limites de cette intelligence, à la priorité que l'acte a selon la dignité de sa nature se joint la priorité qu'il a alors selon l'ordre de succession chronologique. Car l'intellect possible qui est en puissance est comme tout ce qui est en puissance : il ne se peut réduire à l'acte que par l'action d'une cause efficiente, et celle-ci doit «être» en acte avant «d'agir» comme cause efficiente. Elle doit donc être en acte avant de faire passer à l'acte l'intellect possible qui est encore en puissance. Et ainsi, appliquant au savant en puissance ce qui est vrai de tout ce qui est en puissance, on dit : « nul ne devient savant actuel ni par autodidaxie ni hétérodidaxie si ce n'est par l'effet d'une certaine science

actuelle qui est préexistante à cet état de savant actuel ». En effet toute découverte scientifique comme toute science reçue par enseignement s'engendrent à l'aide d'un savoir actuel qui préexistait, ainsi qu'il est expliqué au premier livre des derniers analytiques. La troisième caractéristique de l'intellect en acte le fait différer de l'intellect possible et de l'intellect du savant actuel ou en ayance, autrement dit en habitude, c'est que l'un et l'autre de ces deux intellects parfois intelligent et parfois n'intelligent pas. Mais cette intermittence d'action et de passion n'est pas affirmable de l'intellect en acte puisque celui-ci est essentiellement l'intellect qui est en opération et se livrant à l'œuvre d'intellection.

206. Théorie de toute la partie intellective de l'âme. — *d*) Aristote expose les caractéristiques de toute la partie intellective de l'âme. Et d'abord il expose la théorie véritable. Secondement, il réfute une objection. Et d'abord il dit bien que seul l'intellect « séparé » est la véritable partie intellective de l'âme. Et par les mots « intellect séparé » il ne faut entendre ni l'intellect agent seul, ni l'intellect possible seul, mais il faut appliquer ces mots à la réunion des deux intellects, l'un possible, l'autre agent. — Car il a été dit plus haut de chacun d'eux que c'est un intellect séparé. Et il est manifeste qu'Aristote parle ici de l'intellectivum ou de toute la partie intellective de l'âme. Cette partie est appelée séparée à raison de ce qu'elle exerce son œuvre sans être le fait d'un organe corporel. Et étant donné qu'au début du présent traité de l'âme Aristote a déclaré que s'il se trouve un certain agir de l'âme qui est son fait à elle seule, il en sera avéré que l'âme est sans matière et est séparée : [elle peut être dite un être immatériel puisque son opération se révèle immatérielle et que l'opération révèle l'être en physique], Aristote conclut de cet être séparé qui est l'être immatériel de l'âme intellective. Il déduit de cette spiritualité dans cette partie

de l'âme que l'âme intellective est sans corruption possible [puisque ce qui est sans matière ne peut subir la corruption] et est perpétuelle, [car ce qui ne peut être corrompu est durable à jamais].

Et c'est ainsi qu'il faut entendre le passage où, au deuxième livre du présent traité, Aristote a dit ci-dessus que cet intellectivum des facultés intellectives psychologiques est opposé aux autres genres [végétatif, sensitif, appétitif, locomotif], parce que ce genre intellectif est le seul qui soit perpétuel ; tous les quatre autres sont en effet corruptibles. Et il entend par « perpétuel » non pas un genre qui a toujours été mais un genre qui sera toujours. Dès lors, Aristote déclare au douzième livre des métaphysiques que la forme n'est jamais avant la matière mais qu'elle demeure après la matière quand cette forme est âme, entendant que la permanence ne s'étend pas à toutes les parties de l'âme mais uniquement à la seule intelligence.

207. Réfutation d'une objection. — *c*) Aristote rétorque une objection. En effet, quelqu'un pourrait dire que puisque la partie intellective de l'âme est incorruptible il demeure dans l'âme intellective après la mort la science des choses tout juste de la même façon que l'âme intellective encore dans ce monde avait connaissance des intelligibles. Or, pareille survivance est tout le contraire de ce qu'Aristote enseignait plus haut au premier livre du présent traité. Il y soutenait que l'acte d'intelliger ne peut plus perdurer quand vient à être aboli l'intelligible potentiel qu'est le phantasme ou image. Il enseignait aussi qu'à la corruption du corps l'âme cesse de se ressouvenir et d'aimer. Et c'est la raison pour laquelle ici il dit que l'âme ne se souvient pas, c'est-à-dire qu'elle n'a plus mémoire après la mort en ce sens qu'elle oublie ce que nous avons su en cette vie. En effet (*l'âme intellective [après la mort] est impassible*). Par conséquent, elle n'est plus sujette à éprouver les détériorations qu'on appelle les passions de l'âme. Ces détériorations

sont par exemple celles qui sont dues à l'amour, à la haine, à la réminiscence et aux autres émotions du même genre qui toutes sont constituées par une certaine détérioration ou passion que subit le corps. L'intellect qu'on appelle « passif » est l'intellect corruptible. C'est donc cette partie de l'âme qui n'est pas séparable de ces détériorations ou passions dont nous venons de parler ci-dessus. — Et cette partie est bien corruptible puisque ces détériorations qui lui sont essentielles affectent la partie sensitive [laquelle est par définition corruptible]. Cependant, encore que cette partie appelée intellect passif soit corruptible, elle ne laisse pas néanmoins que d'être une intelligence. Comme aussi on l'appelle rationnelle pour autant qu'elle participe d'une certaine manière à la raison. Et cette participation consiste en ce qu'elle obéit à la raison et qu'elle suit les motions ou impulsions de la raison comme on l'enseigne au premier livre des Ethiques. Or, sans le concours de cette partie corporelle de l'âme [qu'on appelle l'intellect passif], l'intellect n'intellige rien. Pour intelliger il lui faut un phantasme ou image, comme on le dira ci-après. Et dès lors, après la destruction du corps [par la mort], il ne subsiste plus dans l'âme séparée une science des choses selon le même mode de savoir qui est le nôtre ici-bas. Mais quant à nous demander quel sera le mode de savoir en usage après la mort, c'est là une question [théologique] qui excède la tâche du présent traité de psychologie.

LEÇON ONZIÈME

208. Théorie de l'intellection. — *d*) Après qu'Aristote a donné théorie de l'intellect ici il donne théorie de l'intellection ou opération de l'intelligence. Et il divise en deux son sujet. Premièrement, il distingue deux opérations de l'intellect. Deuxièmement, il donne la théorie

de chacune de ces deux opérations. — Et il dit d'abord qu'une certaine opération de l'intellect est l'opération par laquelle il intellige les indivisibles, par exemple, c'est le cas où l'intellect intellige le bœuf ou l'homme, ou quelque incomplexe de ce genre.

Et cette intelligence indécomposable a pour objet de connaître l'infaillible ou le nécessairement exempt d'erreur. Il en est ainsi à la fois parce que les indécomposables ne sont ni susceptibles de vérité ni de fausseté, et d'autre part parce que l'intellect n'est pas susceptible d'être dans l'illusion quand il se borne à intelliger des définitions des essences ou des quiddités, c'est-à-dire à prendre connaissance de ce qu'est l'idée qui exprime ce qu'est chaque chose. Cette infaillibilité sera expliquée plus loin. Mais dans ces intelligibles où se rencontre le vrai et le faux il y a déjà quelque composition des intellections, c'est-à-dire des choses intelligées. La composition des intelligibles fait sujet et prédicat pour formuler le jugement. Elle est essentielle à ce qui est vrai ou faux : c'est une composition logique ou phrase analogue à la composition physique de deux ingrédients qu'on fait entrer en combinaison par un mélange qui les réunit en une seule chose mixte. Et Aristote en présente un exemple qu'il cite d'après l'opinion d'Empédocle. Celui-ci enseigne la doctrine qui fait du hasard la seule cause efficiente de la genèse du monde, à l'exclusion de toute cause finale, de telle sorte que pour lui tout se produit à tort et à travers par le seul effet des divisions et des conjonctions. Les divisions [correspondent aux propositions négatives ; elles] sont dues, selon Empédocle, à l'élément qu'il appelle la lutte. Les conjonctions [correspondent aux propositions affirmatives ; elles] sont dues à l'élément qu'il appelle amitié. De là vient que, selon Empédocle, à l'origine, ont poussé beaucoup de têtes dépourvues de cou, et ainsi de suite beaucoup de parties animales se sont trouvées produites à part des autres parties auxquelles ces parties auraient dû être jointes pour faire un corps vivant. Et

Aristote dit « *germèrent* » pour signifier que ces membres épars ont été produits par la vertu des éléments ou corps bruts, c'est-à-dire sans que leur production soit due à un germe de vivant ou semence d'animal. Par exemple, nous supposons ce que serait la terre produisant sans semence de graminée du gazon verdoyant.

Mais après cette génération spontanée de parties éparses, dit Empédocle, il s'est opéré une réunion ou conjonction de ces parties pour faire l'animal complet et c'est par l'élément qu'Empédocle appelle concorde que s'est opérée cette synthèse qui a constitué l'animal complet ayant tous les membres qui l'intègrent, par exemple, la tête, les mains, les pieds et tout le reste. Et là où s'est constitué un animal ayant toutes les parties indispensables à sa conservation, le même animal s'est maintenu lui-même et a engendré son semblable. Par contre, si une quelconque des parties nécessaires est venue à déficiter en un autre assemblage, celui-ci n'a pu ni se maintenir lui-même ni se maintenir par un engendré qui le continuerait par similitude à l'engendrant. Donc, de la même façon qu'Empédocle enseigne que l'amitié a copulé beaucoup de parties et les a soudées de façon à en faire un seul animal, de même aussi l'intellect a réuni en propositions unes beaucoup de termes intelligibles simples incomplexes ou indivisibles, qui existaient dans la pensée épars avant d'entrer en composition comme sujet ou prédicat dans une unité appelée jugement ou proposition, phrase ou énoncé. Et l'intellect faisant de ces idées éparses des constructions formant une unité logique appelée assertion, c'est dans cette composition des idées en un dire ou phrase que réside la cause de la vérité ou de la fausseté qui distinguent respectivement selon l'occurrence les propositions vraies et les propositions fausses.

Et en vérité il y a exactitude quand l'intellect joint par la copulation du sujet à l'attribut deux idées qui correspondent à deux réalités qui objectivement sont une unité et

un composite. C'est ainsi qu'il y a vérité quand l'intellect affirme le concept irrationnel, c'est-à-dire incommensurable du concept diamètre. En effet, dans la réalité, le diamètre est incommensurable avec le côté du carré et le nombre qui exprime combien de fois le côté est compris dans le diamètre est un nombre irrationnel. Il y a par contre une affirmation inexacte quand c'est le prédicat symétrique ou rationnel que j'affirme du sujet diamètre en disant : « le diamètre est un nombre entier de fois le côté du carré » ; « ce diamètre est commensurable avec le côté du carré ». Il arrive parfois que l'intellect intellige séparément [c'est-à-dire sans rien affirmer ou nier] le substantif diamètre et l'adjectif commensurable. Alors ces deux mots séparés sont deux intelligibles différents l'un de l'autre. Mais, par contre, quand l'esprit affirme l'adjectif « commensurable » et l'attribue au sujet « diamètre », l'intelligence intellige un complexe, c'est-à-dire la symétrie du diamètre avec le côté ou le substantif adjectivé « diamètre commensurable »; alors c'est au même instant que l'intellect intellige l'adjectif et le substantif pour intelliger à la fois le substantif tout adjectivé. Or, parce que l'intellect n'affirme pas toujours des prédicats qui sont vrais des êtres actuels, mais au contraire affirme souvent des attributs qui ne sont affirmables que du passé ou de l'avenir, Aristote pour ce motif ajoute que si l'intellect affirme la convenance de termes passés, c'est-à-dire écoulés ou bien de futurs, il est nécessaire que l'intellect alors fasse mention expresse du temps dans l'énoncé de son affirmation en précisant que son affirmation concerne le temps non présent parce que futur ou le temps non présent parce que passé. Et que la composition soit essentielle au vrai et au faux même dans le cas de mention du temps non présent soit passé soit futur, c'est ce qu'Aristote établit ; car toujours sans exception, même dans le cas d'affirmation et de négation portant sur le non-présent, c'est toujours la composition qui est la condition préalable pour qu'il y ait possibilité d'erreur ou de vrai.

De même, il y a en effet tout aussi bien erreur si le non-blanc s'affirme de ce qui est blanc, par exemple, si tu dis le cygne (le blanc) est « non blanc » que si le blanc s'affirme de ce qui n'est pas blanc, par exemple, si tu dis que le corbeau (le non-blanc) est « blanc ». Et parce que tout ce qui s'affirme se peut nier, Aristote ajoute que toutes les propositions construites ci-dessus au positif se peuvent construire aussi au négatif.

En effet, l'intellect peut affirmer tous les jugements aussi bien au présent qu'au passé et à l'avenir et chacun de ces trois jugements chronologiques aura sa vérité ou sa fausseté suivant sa conformité à l'incomplexe des choses ou à sa non-conformité avec les choses objectives du présent, du passé ou de l'avenir. Et ainsi il est évidemment montré que puisque les affirmations ne se formulent pas seulement au présent mais aussi au futur et au passé, le vrai et le faux doivent aussi se partager les propositions et ne pas seulement être propres aux propositions formulées au présent, par exemple, à la proposition jugeant que Cléon est blanc. Mais le vrai et le faux sont aussi les qualificatifs respectifs des propositions qui s'expriment au passé et au futur, à savoir de la proposition : « Cléon fut blanc » et de la proposition : « Cléon sera blanc ». — Il faut envisager, il est vrai, que la combinaison qui unit en une phrase le sujet en le copulant au prédicat n'est pas une unification physique ou de la nature : mais c'est une unification qui est morale ou de la raison et de l'intelligence. Et dès lors tel est le motif pour lequel il ajoute que ce qui fait chaque intelligible un et complexe en composant des propositions à l'aide d'intelligibles rassemblés c'est l'intellect [et non le corps ou le sens]. Et à raison de ce que le vrai comme le faux consiste dans la composition [ou proposition, c'est-à-dire dans le jugement], il dit en conséquence au sixième livre de la métaphysique que le vrai et le faux ne se trouvent pas dans les choses mais dans l'esprit.

209. Théorie de la première opération intellective. — *b*) Aristote donne la théorie de chacune des deux susdites opérations. Et tout d'abord il s'occupe de celle qui consiste à intelliger les indivisibles. Puis ensuite il s'occupera de l'opération qui consiste à formuler une proposition soit négative soit positive. Troisièmement, il donnera une théorie de ce qui est commun aux deux opérations susdites. La première étude comporte trois subdivisions à raison de ce que le mot « indivisible » s'emploie dans trois sens. Il y a en effet autant de façons d'entendre le mot « indivisible » qu'il y a dans l'« un » de raisons de l'indivision [qui fait l'unité]. D'une première façon, en effet, on appelle « un » ce qui a l'indivision de la continuité. Dès lors aussi ce qui est continu est appelé indivisible en tant que c'est ce qui est actuellement sans divisions encore que ce soit susceptible d'avoir des divisions ; c'est donc l'un actuel potentiellement divisé ou c'est ce qui est divisible en puissance. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce qu'il dit ici en affirmant que puisque le divisible est dit dans deux significations, à savoir en acte et en puissance, rien n'empêche que l'intellect n'intellige l'indivisible quand il intellige le continu, autrement dit la longueur. Celle-ci est indivisée actuellement bien qu'elle soit susceptible d'être partagée en tronçons comme tout divisible est en puissance d'être divisé. Et c'est le motif pour lequel l'intellect intellige la longueur en intelligeant à la fois toutes les parties au même instant. En effet, l'intellect l'intellige en tant que la longueur est formellement un indivisé actuel.

Et cette instantanéité de l'intellection de la longueur intelligée en tous ses tronçons à la fois est en contradiction avec l'opinion de Platon exposée au premier livre du présent traité. Platon y enseignait que l'intellection s'accomplit par un certain mouvement continu d'une grandeur, [celle-ci progrédie, dit-il, successivement par un mouvement circulaire réflectif ou en courbe fermée]. Donc, l'intellect peut intelliger de deux façons la grandeur. D'une première

façon en tant qu'elle est divisible en puissance, et alors l'intellect intellige la ligne de telle sorte qu'elle en connaît l'un après l'autre les tronçons, et ainsi aussi elle met un temps à achever l'intellection de la ligne ; d'une autre façon en tant que la même grandeur est indivisible actuellement et alors l'intellect intellige la grandeur en tant que la grandeur est une unité que forment toutes ensemble les parties. Or alors c'est simultanément que l'intellect intellige au même instant du temps toutes les parties à la fois. Et c'est pour exprimer ce que nous venons de dire qu'Aristote ajoute : « Tout comme il en est de la longueur il en est aussi du temps ; car l'un et l'autre, le temps et la longueur, se peuvent intelliger divisément et par parties successivement ou bien le temps et la longueur se peuvent aussi intelliger sans division de parties ou de temps. En conséquence on ne peut davantage soutenir que grandeur et durée soient également scindées et que l'intellection ait lieu à moitié des limites de cette durée en intelligeant la moitié de cette grandeur.

Cette scission en effet ne pourrait se faire si la ligne n'était divisée actuellement, mais [étant intelligée tout entière], elle n'est partagée en tronçons que potentiellement. Par contre, si l'intelligence au contraire intellige l'une et l'autre moitié de la ligne, en intelligeant chaque moitié à part de l'autre moitié, alors l'intellect divise la ligne en deux parties actuelles et les intellige comme deux lignes différentes. Donc alors aussi il en est du temps comme de la longueur et il est vrai de dire que la division de l'un, c'est-à-dire de l'intellection ou de la ligne entraîne la division de l'autre, c'est-à-dire du temps. Si au contraire l'intellect intellige la ligne comme un certain ensemble « un » constitué de deux parties, il intelligera aussi dans un temps non divisé. Tout cela selon ce qui se retrouve identique dans les deux parties du temps ; or, ce qui se trouve identique dans deux parties différentes du temps ne peut être que ce qui les fait être un seul et même instant. Et si l'intellect

persévère dans son intellection en prolongeant sa contemplation et en l'étendant à une autre partie du temps, le temps ne sera pas divisé par cette prolongation [puisque la même chose continue à être intelligée, ce qui différencierait une partie du temps d'une autre partie du temps fait défaut, car l'acte de l'intellection est le même dans ces deux instants ou parties du temps] et puisque l'on ne peut pas dire que l'intellect intellige ceci en une partie du temps et cela en une autre partie du temps, le temps sera resté indivisé et les moments des deux intellections d'objet identique se confondront en un seul et même instant.

c) Aristote décrit un autre mode d'indivisible, car l'unité s'affirme d'une autre façon. Alors une chose a une unité spécifique. Cela a lieu quand cette unité n'est pas constituée de parties continues [mais de parties divisées actuellement]. Par exemple tel est le cas de l'homme ou de la maison : les parties de l'homme et de la maison sont séparées actuellement et ce sont des touts non continus ; tel est aussi le cas de l'armée [composée de soldats] et de chacun de ces touts on dit que c'est un tout collectif ou spécifique, [car c'est la collectivité des parties qui est l'homme, la maison, l'armée].

Et de ce tout spécifique ou collectivité, il dit que c'est un indivisible non pas selon la quantité mais seulement selon la qualité ou espèce.

Or, l'âme intelligente, dit-il, intellige cet indivisible spécifique en un temps indivisible. De plus elle l'intellige par une partie de l'âme ou faculté psychologique qui est indivisible sans que l'intelligence qui intellige soit, comme le soutient Platon, quelque grandeur. Et bien que ce qui est collectivement ou spécifiquement indivisible ait une certaine division qui le partage en parties, néanmoins l'intelligence n'intellige ces parties divises que par accident et non pas formellement ou substantiellement. Elle les pense sans les considérer en tant que divises, et cette indivision a lieu aussi bien au point de vue de la faculté qui intellige que du temps mis à cette intellection. Mais l'intellect

n'envisage ces parties qu'en tant qu'elles sont un indivisible. Toutes ensemble forment la collectivité une ou unité spécifique, car dans les parties divisées même en acte d'être divisées, il y a quelque chose qui est l'indivisible, à savoir l'espèce ou collectivité, et c'est cet indivisible spécifique que l'intellect intellige d'une manière indivisible. Mais si l'intellect intelligeait les parties en se les représentant en tant que divises, par exemple si nous intelligions la chair en soi, et l'ossature en soi, et ainsi à part chaque organe par lui-même, alors l'intellect n'intelligerait pas tout le corps en un temps indivisible [mais en autant de moments qu'il a distingué de parties]. Aristote cependant veut montrer comment ce second type d'indivisible peut ressembler au premier indivisible vu plus haut. Il fait en manière de conclusion cette comparaison. En effet, de même que dans ce second mode d'indivisibles il y a quelque chose qui est l'indivisible, à savoir l'espèce qui fait que toutes les parties réunies ne forment toutes ensemble qu'une seule espèce ou collectivité, cette espèce faisant être une seule unité constituée de l'ensemble des parties, de même sans doute dans les continus qui forment le premier type d'indivisibles il y a aussi quelque chose d'indivisible, à savoir l'indivisible qui fait que le temps est un et que la longueur est une. Et l'indivisibilité porte aussi bien sur le point qui fait que la ligne partielle est un point indivisible et sur l'instant qui rend le temps partiel un moment insécable que sur l'ensemble de la ligne qui est une unité collective ou spécifique de longueur, ou sur la durée chronologique qui est une unité spécifique ou collectivité indivisible faite d'époques diverses agencées.

Mais une dissimilitude oppose l'un à l'autre ces deux modes d'ndivisibles en ceci que cet indivisible que constitue tout continu élémentaire, points ou instants, est le même. Dans tout continu spatial tous les points se valent et dans tout continu chronologique tous les instants sont identiques. Mais l'indivisible est une espèce où tout collectif n'est pas

nécessairement le même dans toutes les unités spécifiques ; car certains touts collectifs [comme la ligne et la durée] se composent de parties indivisibles identiques [comme les points et les instants], au contraire certains autres touts spécifiques se composent de parties hétéroclites et se constituent dissemblablement de leurs divers éléments disparates [corps, maison, etc.]

d) Aristote poursuit en expliquant le troisième mode d'indivisibilité. Il est manifeste en effet qu'il y a un être qui est complètement indivisible. Tel est le cas du point géométrique et de l'unité arithmétique. Et maintenant de cette unité totale Aristote expose comment on l'intellige. — Et il précise qu'il parle du point qui est l'expression d'une division ou d'un partage entre deux parties contiguës d'une même droite que le point partage en guise de signe de démarcation. Il parle aussi de tout ce qui divise l'une de l'autre deux parties contiguës d'un continu. Telle est la division que constitue un instant chronologique séparant l'un de l'autre dans la continuité du temps le passé du futur qui lui succède immédiatement. Et on pourrait même énumérer tous les indivisibles de ce troisième mode. Aristote dit que chacun d'eux a une telle façon d'être indivisible en puissance et en acte et que cette façon est celle du point. Le point géométrique, dit-il, *(se révèle)*, c'est-à-dire se présente à la pensée, *(en tant que privation)*, c'est-à-dire que nous le concevons par négation en lui déniant toute continuité et toute divisibilité. — La raison de ce procédé négatif est que notre intellect s'instruit grâce à la sensation préalable, et ainsi dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, les choses qui tombent les premières sous l'intellection sont celles qui ont d'abord été senties. Et ce sont les grandeurs géométriques qui sont dans ce cas. Dès lors le point et l'unité ne sont définis que par négation.

Et de là vient aussi que tout ce qui est transcendant dépassant ces sensibles bien connus de nous, n'est connu de nous que par négation. C'est ainsi que cette voie mys-

tique ou négative est la seule qui nous soit loisible pour définir les substances séparées de la matière ou purs esprits, lesquelles sont dites immatérielles et incorporelles et d'autres qualités relatives de ce genre qui leur peuvent être attribuées par négation de la matière du corps et des autres particularités positivement connues par les sens. Et la même voie négative de connaître par relation s'observe dans les indivisibles spirituels ; ceux-ci se définissent par négation du sensible. Car tous ces autres intelligibles ne se connaissent que par négation. C'est notamment ce mode négatif qui est usité seul pour connaître intellectuellement et le mal et le noir. Ces deux connaissables ne sont connus que par leur opposite [blanc et bien] et on ne les connaît que comme le contraire de leur opposite [le mal est le non-bien et le noir, le non-blanc]. En effet, toujours l'un des opposites est connu comme l'imparfait dont l'autre opposite est la perfection, ou comme la privation dont l'autre opposite est l'ayance ou habitus. Et il ajoute pour solution du problème du mal et du noir que l'intellect connaît l'une et l'autre de ces deux notions et qu'il les connaît chacune par son contraire respectif, à savoir l'intellect connaît le mal par le bien et le noir par le blanc. Il faut donc que notre intellect qui de cette façon intellige un des contraires par l'autre, soit en puissance de connaître, et que de plus il connaisse en acte par la présence en lui de l'espèce d'un des opposites. Par la connaissance actuelle d'un des contraires l'intellect pourra connaître l'autre opposite.

Il faut donc que parfois il y ait en l'intellect l'espèce intelligible du blanc pour qu'elle lui serve à connaître le noir et parfois il aura en lui l'espèce du noir de façon qu'elle lui serve à connaître le blanc. Mais s'il existe un certain intellect auquel la connaissance actuelle d'un des contraires ne sert pas pour connaître l'autre, il faut alors qu'un tel intellect soit toujours en acte, et que même dans son être [et non seulement dans son agir] il soit complètement séparé de la matière. C'est cette condition totale qui a été démon-

trée de l'intellect de Dieu au douzième livre de la Métaphysique.

210. Théorie de la seconde opération de l'intellect. — *c*) Aristote donne la théorie de la seconde opération de l'intelligence. Cette seconde opération consiste à formuler des propositions respectivement positive ou négative. Et il enseigne que la phrase par laquelle l'intellect affirme un prédicat qu'elle attribue à un sujet, ainsi que cela se rencontre dans un dire affirmatif, est toujours une vérité ou une fausseté. Mais l'intellect n'est pas toujours vrai ou faux, car il ne dit ni vérité ni fausseté quand il pense des incomplexes, c'est-à-dire un sujet sans attribut ou un attribut sans sujet. En effet, à intelliger un mot ou idée simple il n'y a ni vérité ni fausseté. La vérité et la fausseté en effet consistent dans une mise en équation ; certes c'est une certaine comparaison d'un terme jugé par rapport à un autre terme. Or, cette appréciation relative se fait par une proposition ou un jugement soit positif soit négatif auquel j'emploie la pensée ou intellect. Donc le vrai et le faux ne trouvent pas place là où il n'y a qu'une intellection absolue ou incomplexe. Mais, encore que l'intelligible incomplexe ne soit de sa nature ni vrai ni faux, cependant l'intellect en intelligeant cet incomplexe se met lui-même dans le vrai en tant qu'il connaît adéquatement la chose sue. C'est donc pourquoi Aristote appelle vrai l'intellect qui en vient à connaître la quiddité ou définition d'une chose telle que cette chose est objectivement. En effet, l'intellect en tant qu'il connaît la quiddité réelle, est toujours véritable. L'intellect n'a plus cette infaillibilité essentielle quand il se livre à des jugements en attribuant un prédicat à un sujet.

Et la raison de cette infaillibilité nécessaire de l'intellect définissant est indiquée par Aristote. C'est que intelliger la quiddité c'est savoir ce qu'*est* chaque idée. Tel est le premier objet de l'intellect. En conséquence, le même motif qui

fait dire que le sens de la vue n'est jamais en illusion quand il perçoit son propre objet, fait décider aussi que l'intellect ne se trompe pas davantage en connaissant son propre objet ou quiddité ; car jamais l'intelligence ne se trompe en intelligeant ce qu'elle comprend par l'idée d'homme. Mais de même que la vue n'est pas toujours sans erreur lorsqu'elle se prononce sur ce qui s'ajoute à son objet propre, par exemple lorsqu'elle s'aventure à voir si le blanc qui est son objet propre fait connaître un homme, tantôt elle se risque à faire connaître par son objet propre que le blanc qu'elle voit n'est pas un homme, ainsi pareillement, quand nous intelligeons, notre intelligence n'est pas toujours vraie et ce défaut possible de vérité lui vient quand notre intellect s'aventure à faire des jugements, c'est-à-dire attribue un tel prédicat à un certain sujet. Il est vrai que, pour intelliger, les substances séparées complètement de la matière se trouvent toujours dans la condition d'infaillibilité où nous nous trouvons quand nous connaissons la quiddité d'une idée, et dès lors ces intellects des substances purs esprits sont nécessairement toujours dans le vrai. Toutefois reconnaissons cependant que quand nous connaissons ce qu'est l'idée ou la chose pensée, il se trouve accidentellement une illusion qui nous trompe. Et cette faillibilité accidentelle est due à la double complexion ou prédication qui y intervient par accident. La première de ces deux complexions accidentelles à la quiddité, est celle qui intervient quand on attribue à une chose une définition qui est vraie d'une autre, c'est ainsi par exemple que la définition du cercle est fausse quand on l'affirme du triangle.

L'autre complexion accidentelle à la quiddité est due à l'incohérence des parties de la quiddité ou définition. C'est le cas par exemple où quelqu'un dirait qu'il va définir un animal en disant que c'est un être dépourvu de toute sensibilité ; or un animal est nécessairement sensitif. C'est donc une fausseté ou contradiction dans les termes que de penser à un animal insensible, car c'est penser à un sensible

insensible. Concluons donc par induction cette règle générale que partout où il n'y a pas place pour un jugement ou proposition il n'y a pas place non plus pour une fausseté quelle qu'elle soit. Mais il faut nécessairement que ce qui est incomplexe absolument soit ou intelligé exactement ou ne soit pas intelligé du tout. Et c'est ce que dit le neuvième livre de la Métaphysique.

211. Synthèse de l'intellect en acte et de l'intellection. — Aristote reprend un enseignement qu'il avait donné déjà au sujet de l'intellect en acte. Et il fait cette reprise parce que maintenant il y a joint un enseignement au sujet de l'acte de l'intellection. Et pour faire la synthèse de ces deux enseignements il dit que ce qui est savant actuel ou science présente est identique au su actuel ou chose sue présentement. Il dit encore que chronologiquement le savant potentiel ou science en puissance précède l'actuelle science ou savant présent à condition de se limiter à ne considérer successivement que le même savant qui est en acte et qui était en puissance auparavant. Mais on peut ne pas se limiter à rester en la faculté connaissante successivement à l'état de puissance puis à l'état d'acte. Si on dépasse ces limites pour considérer universellement toutes les choses qui existent, il faut dire le contraire et enseigner que pas plus chronologiquement que naturellement la puissance cognitive en puissance ne précède; c'est l'acte de la chose sue ou connaissable présent intellectuel qui au contraire précède la puissance. [Il faut être en acte avant d'être connaissable ou en puissance d'être connu]. En effet, tout ce qui [comme l'intellection en acte] est en acte, se fait à l'aide de quelque chose qui est en acte [comme le connaissable existant présentement]; cette priorité universelle de l'existant actuel qui est avant d'être connaissable a été exposée plus haut : [nous nous bornons à en parfaire l'exposé par l'étude de l'intellection telle que nous l'achevons ici].

LEÇON DOUZIÈME.

212. Théorie de la faculté intellective relativement au sens. — *a*) Après qu'Aristote a donné une théorie de l'intellect considéré en soi, maintenant il en donne une théorie comparativement à la théorie du sens. Et à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il montre quel est le mouvement du sens ; deuxièmement il assimile au mouvement du sens le mouvement de l'intelligence. Il dit donc d'abord que le sensible se sert en réduisant à l'acte la partie sensitive qui était précédemment en puissance. En effet l'action du sensible sur le sens ne s'accomplit pas de manière à ce qu'elle fasse passer un contraire à l'état opposite contraire, de telle façon que le sens ferait perdre quoi que ce soit au sens en le changeant et en l'altérant, mais toute son action se borne à ce que le sensible fait passer de la puissance à l'acte le sens. Et telle est la signification de ce qu'il ajoute en disant que le genre sensitif des facultés de l'âme ne subit aucune passion de déchéance ni d'altération en subissant l'action du sensible. Ainsi, la passion qu'il exclut c'est l'altération proprement dite, laquelle comporte le changement qui fait perdre un des états positifs contraires pour acquérir l'autre contraire opposite du premier. Et puisque le mouvement qui se constate dans les corps bruts, dont il a été traité dans les livres des physiques, est tel qu'il fait passer le mobile d'un état positif contraire à l'autre état positif opposé au premier, il devient évident que si on appelle la sensation une motion, le mot « mouvement » ainsi affirmé de la sensation est alors employé dans un autre sens que quand il désigne le changement dont le livre des physiques a donné la théorie.

En effet, ce mouvement des physiciens est ce qui est commun à tous les états où le mobile est en acte d'avoir accompli une partie du changement et est encore en puis-

sance d'accomplir la fin du trajet de changement. En effet, en cessant d'être au point de départ considéré comme contraire au point d'arrivée, le mobile aussi longtemps qu'il est en mouvement est en deçà du point d'arrivée contraire au point de départ ; telle est la seconde des deux conditions pour être en puissance de ce point d'arrivée puisqu'il n'y est pas mais est en puissance d'y atteindre. Et puisque tout ce qui est en puissance à raison de ce qu'il est en puissance est un imparfait, il faut en conclure que ce mouvement des physiciens est un acte d'imparfait, [en effet, le mobile n'est en motion qu'après avoir quitté son point de départ, — donc il est en acte d'avoir quitté le départ — et lui faut encore atteindre son arrivée, — donc il est en puissance d'atteindre l'arrivée]. Mais le mouvement du sens est tout autre : c'est l'acte d'un parfait ; en effet, c'est l'opération d'un sens qui déjà a été perfectionné par l'espèce que le sensible a fait agir. En effet, l'acte de sentir ne s'accomplit dans le sens qu'après que le sens a été parfaitement actué, et ainsi ce mouvement du sens est, absolument, à tous égards, purement, et simplement autre chose que le mouvement des physiciens. Et ce mouvement du sens étant un mouvement autrement qualifié que le mouvement des physiciens porte un autre nom que le mouvement physique et s'appelle « opération » au sens propre du mot « opération », tout comme la sensation, la pensée et la volition sont des opérations. Or, d'après Platon c'est de ce mouvement qui est une opération que l'âme se meut elle-même en tant qu'elle se connait et s'aime elle-même ; [il exclut de l'immanence le mouvement dont l'âme se meut en végétant].

b) Aristote applique à l'intelligence ce qui est vrai du sens et fait une proportion du sens à l'intelligence. Et à cet égard il fait deux choses. Premièrement, il montre comment se réalise le mouvement dans la sensation. Deuxièmement, il établit que le mouvement s'exécute de même dans l'intellection. Il dit donc d'abord que puisque le sensible réduit à l'acte le sensitif sans causer à ce sensitif ni

passion ou déchéance ni altération ou perte de qualité positive ou abolition d'état contraire, et puisque la même chose a été prouvée plus haut pour l'intellect qui lui non plus ne subit de la part de son intelligible ni altération, ni passion proprement dite, il est évident que l'acte de sentir est une motion identiquement dans le même sens où on dit que l'acte d'intelliger est une motion. Il faut toutefois limiter cette comparaison en entendant que prendre connaissance des choses et en juger sensoriellement [par le sens commun] est semblable à l'acte de l'intellect qui se limite à exprimer une idée simple et à formuler une simple intellection. La doctrine que nous formulons ici revient à dire que la simple prise de connaissance par le sens [externe] et la prise de connaissance [comparative par le sens commun] qui juge sensoriellement s'assimile à la simple idéation intellectuelle. Mais le sens sent quelque chose de délectable ou de triste, à l'aide d'une quasi-affirmation. Celle-ci prononce la convenance du délectable comme la proposition vraie affirmative prononce la copulation convenable du sujet et du prédicat. Ainsi, le quasi-jugement qui prononce la déplaisance de tel objet pénible nie dans ce quasi-jugement la convenance pour nous de cet objet pénible. De même, on nie dans un véritable jugement négatif toute convenance de l'union d'un sujet à un prédicat. Alors ces quasi-jugements étant posés, l'appétit vient nécessairement à la suite de ces quasi-jugements soit pour nous approprier le délectable soit pour nous mettre à l'abri du pénible.

Et Aristote parle par métaphore en disant *(ou jugement affirmatif ou proposition négative)*, car formuler une proposition logique unissant universellement un sujet à un prédicat et en prononçant sur la convenance d'un terme universel pour exprimer un connaissable donné, est propre à l'intellect comme on l'a vu plus haut [et dépasse la puissance du sens commun, lequel ne se prononce que sur la convenance d'un terme particulier à un autre terme particulier].

Mais le sens fait quelque chose de semblable à un jugement intellectuel ou universel quand le sens prend connaissance de l'appétibilité individuelle d'une chose particulière, [car il se prononce sur un rapport entre l'appétibilité particulière et la chose particulière] ; il perçoit en effet non seulement comme connue mais aussi comme désirée la chose dont il prend connaissance et appétition. Et de même quand le sens perçoit le désagréable d'une chose il ne se borne pas à connaître cette chose comme connue mais aussi comme répugnante. Or, pour faire connaître ce qu'est s'attrister et se délecter, Aristote ajoute que se délecter et s'attrister c'est agir par une faculté sensitive, et ce processus est central. C'est le fait d'un sens qui n'est ni centrifuge ou moteur ni centripète ou informant, mais localisé au centre ou télencéphale de l'organisme sensoriel. En effet, le sens commun qui est celui qui se prononce sur les rapports des termes particuliers est l'organe de l'appétition sensible. Et cet organe est dit central en tant que le sens commun se trouve centralisateur par rapport aux sens propres. Tel un certain milieu se trouve point central à l'intersection de deux droites qui se coupent là où est leur aboutissant commun formant le sommet de l'angle qu'elles forment. Tels les divers diamètres d'un cercle se rencontrent au centre de la circonférence.

Mais toute opération de la partie sensitive n'est pas telle qu'elle tende à attirer vers les objets appétissants ou à détourner des objets repoussants. Seules les opérations sensitives qui font sentir le bien et le mal formellement en tant que bien et mal, sont dans le cas d'attirer par des tendances attrayantes ou contristantes ; car seul le bien du sens, à savoir le bien qui épanouit la faculté sensitive, cause plaisir et le mal et la gêne de la faculté sensitive sont les seuls excitants qui lui causent du déplaisir. Et pour céder aux attraits qu'exercent les appétits sensibles qui tendent à entraîner, c'est la fuite qui est le conséquent de la répugnance comme la locomotion qui nous porte vers les choses

aimables est le conséquent naturel de l'appétit sensible, appelant « appétit » le désir qui nous porte à nous souhaiter la possession des sensibles agréables. Or, cette fuite et cette locomotion qui nous font courir aux choses sensibles appétissantes sont les actes ou mises en œuvre des appétitions. Il est en effet d'évidence que le mouvement sensible qui nous achemine vers les choses s'exécute en trois stades ou pas progressifs ; car au premier début le sens prend connaissance du sensible en tant que c'est [pour le sens] un sensible plaisant ou un sensible déplaisant ; deuxièmement, la constatation d'un tel sensible déplaisant ou plaisant a pour conséquent un appétit que meut cet appétible déjà connu comme appétible et ainsi se produit la délectation ou peine. Enfin en troisième lieu, par suite de cette émotion, nous nous livrons au déplacement que cette émotion tendait à mouvoir et ainsi a lieu notre mouvement local pour fuir le déplaisant ou pour nous porter vers le plaisant sensible. Et bien que ces trois actes successifs définis respectivement comme 1° appéter ou 2° fuir ou 3° sentir soient trois actes différents, cependant le principe de ces trois actes est le même objet des trois actes ; [car c'est le même plaisant sensible qui est connu. C'est aussi le plaisant sensible qui est affectionné et enfin lui aussi est saisi par un geste ou mouvement local]. Cependant c'est à des titres différents que ce même plaisant sensible est l'objet commun de ces trois actes. [C'est en effet 1° à titre d'objet d'information ou de connaissance que le sens commun appréhende ce bien sensible ; 2° c'est à raison d'objet d'affection que l'appétit prend ce bien sensible pour son appétible, 3° et c'est à raison de but distant que la faculté locomotrice prend ce bien sensible pour son objet].

Certes c'est dans ce sens qu'Aristote ajoute que le genre des facultés psychologiques qui écarte des sensibles déplaisants et approche des sensibles délectables, autrement dit la partie de l'âme qui fuit les sensibles et celle qui désire les sensibles ne sont pas deux facultés qui différeraient soit

par une différence les différenciant l'une de l'autre soit par une différence qui les ferait distinctes de la faculté sensitive, mais il ajoute que la seule chose qui fait différencier ces facultés l'une de l'autre et qui les distingue de la faculté sensitive c'est le titre auquel elles ont pour objet le sensible. [La faculté sensitive a pour objet le sensible en général ou le sensible simplement et absolument; au contraire les autres facultés que nous venons d'étudier ont pour objet le sensible relatif ou à un point de vue, c'est-à-dire en tant qu'appétible, car la faculté de fuir considère ce sensible en tant que c'est un appétible repoussant, tandis que la faculté de désirer le considère en tant qu'appétible attirant]. Or, cette doctrine de l'identité de l'objet de ces facultés respectivement sensitive et appétitive est dirigée par Aristote contre Platon. Ce dernier en effet localisait la faculté sensitive dans un certain organe et la faculté appétitive dans un autre organe.

213. Ce qui vient d'être dit du phénomène sensible est appliqué au fait d'intellection. — c) Aristote montre que le phénomène intellectuel peut être comparé au fait sensible qui vient d'être étudié. Et à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il montre comment l'intellect se trouve par rapport aux sensibles; secondement, comment l'intellect se trouve par rapport aux choses immatérielles, c'est-à-dire séparées de ce qui est sensible. Au sujet du premier point, il fait deux choses. Premièrement, il montre comment l'intellect se trouve par rapport aux sensibles dans le domaine de l'action; secondement, il compare l'intellect qui s'exerce dans le domaine de la théorie, à l'intellect qui s'exerce dans le domaine de l'action. Au sujet du premier thème d'études, Aristote fait deux choses. Premièrement, il assimile le processus de l'intellect au processus du sens; secondement, il explique la comparaison qu'il fait entre ces deux processus. Premièrement, donc, il enseigne que les fantasmes ou images

sensibles internes se trouvent par rapport à la partie intellective de l'âme comme les sensibles se trouvent par rapport au sens. En conséquence, à la façon dont le sens est mû par les sensibles, de cette même façon aussi l'intellect est mis en branle par les fantasmes. Et à la façon dont le sens ayant pris connaissance de ce qu'il y a de plaisant ou de déplaisant dans un sensible se le procure ou se l'évite, ainsi aussi lorsque l'intellect appréhende quelque chose et ensuite formellement prend connaissance de ce que cette chose a de bon ou de mal en l'affirmant bonne par un jugement positif ou en en niant la bonté par une proposition de dénégation, l'appétit nous détourne de ce qu'il a déclaré mal et nous fait aller à ce qu'il a proclamé bien. Par ces mots mêmes qu'Aristote emploie il faut noter quelle est la différence qu'il enseigne comme distinguant du sens l'intelligence. En effet [alors qu'il ne reconnaît que deux stades successifs ou pas à la démarche de l'intellect, l'un d'information et l'autre d'exformation immédiatement consécutif à la phase d'information], au processus du sensitif qui se meut vers les choses Aristote distinguait trois pas successifs. En effet, de ce que le sens a pris connaissance du bien ou du mal ne s'ensuivait pas immédiatement le mouvement par lequel le sentant se porte vers le bien senti ou loin du mal senti, tandis que pour l'intelligeant que nous étudions ici c'est immédiatement qu'il se porte vers ce dont il a intelligé la bonté et qu'il se porte loin de ce dont il a appris à connaître le mal.

Mais dans le sens un troisième stade se place entre les deux stades intellectifs et ce second stade qui suivait le stade d'information et qui précédait le stade d'exformation, c'est la joie ou la peine et c'est à ce second stade que succède comme troisième le stade de fuite ou d'approche qui est second stade dans l'intellection. Et la raison de ces trois stades sensibles alors qu'il n'y a que deux stades intellectifs c'est la dépendance de l'appétit.

Cette dépendance consiste en ce que l'appétit est à l'ave-

nant de la faculté informatrice qui le guide. Dès lors la faculté informatrice de l'appétit sensitif n'étant pas instruite du bien universel ou absolu, il en résulte que la faculté appétitive sensitive ne pouvant être mue par le bien ou le mal universel puisque sa faculté informatrice ne l'en instruit pas, il faut bien que l'appétit sensitif soit mû par un bien particulier. Ce dernier n'étant pas le bien absolu mais le bien relatif doit être le bien de quelque chose et ne peut être que tel bien. Celui-ci n'est bien qu'à raison de ce qu'il est agréable au sens. De même, la faculté appétitive sensible n'est mue que par ce qui est déplaisant pour le sens. Au contraire, dans la partie intellective de l'âme, l'information renseigne sur le bien absolu et le mal universel ou en général. Il s'ensuit que l'information n'a pas besoin d'être précisée pour mouvoir et l'information peut immédiatement nous porter vers les choses ou nous en éloigner parce que dans cette information absolue la faculté appétitive intellectuelle a de quoi nous mouvoir vers le bien moral ou nous éloigner du mal moral absolu ou universel dès que nous avons pris connaissance du jugement qui affirme ce mal ou ce bien absolument. La seconde différence qu'Aristote mentionne pour différencier le processus de l'intellect de celui du sens c'est ce qu'Aristote enseigne en disant simplement : « l'intellect affirme ou l'intellect nie » ; Aristote s'exprime en disant cela d'une façon absolue. Mais ce n'est que par extension ou métaphore qu'on peut dire du sens qu'il affirme ou nie : il est seulement admissible de dire que tout se passe comme si le sens affirmait et niait : A dire vrai ses opérations ne sont pas des négations et des affirmations mais des quasi-négations et des quasi-affirmations. Et la raison qui empêche le sens de faire des affirmations et des négations a été rendue évidente par ce qui précède, [car pour formuler une vraie négation une vraie affirmation, il faut pouvoir affirmer universellement ou nier universellement, c'est-à-dire joindre deux termes dont l'un est général. Or, le sens ne s'élève pas jusqu'à l'interne ou universel]. Et Aristote

ajoute pour l'intellect un corollaire tiré de ce qui a été dit. En effet, de ce que les phantasmes sont par rapport à l'intellect ce que les sensibles sont par rapport au sens, il suit que de même que le sens ne peut sentir sans sensible. Pour la même raison, l'intellect ne peut intelliger sans phantasmes.

214. Explication de l'assimilation établie entre le processus de la sensation et celui de l'intellection. — *d*) Aristote illustre d'explications la comparaison qu'il vient de faire entre le déroulement affectif de la brute qui suit la sensation d'agréable, et le déroulement de volonté qui suit le jugement intellectuel de valeur morale. Et ses explications portent successivement sur deux choses. Premièrement, il s'explique au sujet de son dire enseignant que pour l'âme intellective les fantasmes sont ce que les sensibles sont pour l'âme sensitivé. Deuxièmement, il s'explique au sujet de son dire enseignant que le jugement de bonté morale dirige et éclaire le mouvement qui respectivement nous approche les objets reconnus bons et nous éloigne les objets reconnus mauvais. — Et d'abord, il dit donc que l'air immuté par la couleur, impressionne en conséquence l'œil, c'est-à-dire rend l'œil qualifié, en lui imprimant l'espèce ou détermination de la couleur, celui-ci, c'est-à-dire l'œil ainsi immuté par la couleur, immute à son tour le sens commun. Et de même [que l'air immuté par la couleur], l'air immuté par le sonore immute ensuite à son tour le sens commun. Et encore qu'il y ait plus d'un sens externe, leur pluralité ne fait pas obstacle à ce que tous terminent leur immutation ultérieure à un seul aboutissant de ces sens [externes], parce que ce sens commun est comme un point central médian à l'intersection où se coupent tous les diamètres du cercle comme à un milieu unique commun qui les partage tous. Et bien que ce sens commun qui est médian à tous les sens externes soit unique en sa nature, cependant on peut définir son être essentiel à plusieurs

points de vue différents de telle façon que le considérant à raison du rôle qu'il joue vis-à-vis d'un sens externe, cette considération soit irréductiblement différente de celle où on le considère à raison du rôle qu'il joue vis-à-vis d'un autre sens externe ; dès lors ces diverses considérations du même sens commun sont réellement distinctes l'une de l'autre. — Ainsi est caractérisé ce sens interne par lequel l'âme prend connaissance de ce par quoi diffère le doux et le chaud [grâce à ce que cet organe est l'aboutissant commun des deux sens du tact et du goût].

Déjà précédemment nous avons enseigné la théorie de ce sens commun. Alors nous en traitions « absolument », c'est-à-dire seulement en le considérant à raison de ce que ce sens est en lui-même. Mais maintenant nous avons à en traiter « relativement » aussi, c'est-à-dire à raison de ce qu'il est comme moyen de comparaison pour donner la théorie de l'intellect. En effet, ce sens commun est un certain réceptacle unique auquel tous les sensibles viennent aboutir comme à un seul carrefour. Ainsi aussi l'intellect est le réceptacle un auquel les multiples fantasmes viennent aboutir. Et de même que quand il s'agissait de cette seule faculté ou partie unique de l'âme qui s'appelle le sens commun, il y avait plusieurs sensibles qui étaient des connaissables différents et tous étaient néanmoins également appréciés par un seul connaissant qui est le sens commun, ainsi de même quand il s'agit de l'intellect, il se passe quelque chose du même genre. Il y a là aussi pluralité de connaissables diagnostiqués par un connaissant unique. Et cela à raison de l'intellect qui est ce qui correspond au connaissant unique qu'est le sens commun discernant les divers sensibles. Mais on peut aussi comparer à la multiplicité des fantasmes tous intelligibles du seul intellect, les sensibles des différents sens externes qui sont tous sensibles du seul sens commun. Cet intellect en effet, en tant qu'il est l'aboutissant unique par lequel l'intellect est un être unique vis-à-vis des divers fantasmes qu'il intellige, est dans les mêmes

rapports, c'est-à-dire qu'il a ceux qui sont les rapports de la faculté du sens commun relativement aux divers sensibles dont le sens commun fait le discernement.

Et il revient au même que nous fassions consister l'essentiel de notre comparaison en ce que nous considérions le sens commun discernant entre des sensibles hétéroclites, c'est-à-dire entre des sensibles qui chacun sont sensible propre de sens différents, (tels sont par exemple les cas, si nous supposons que le sens commun distingue du blanc qui est du genre des sensibles colorés, le doux qui est du genre des sensibles dégustatifs). Autant en est-il du cas où nous supposons que le sens commun discerne entre les deux sensibles contraires d'un même sens externe, par exemple, entre le blanc et le noir, lesquels sont tous deux sensibles du même genre de sensibles ou du même sens visuel externe. En effet, le sens commun discerne autant entre les sensibles contraires d'un même sens qu'entre les sensibles divers de sens différents. Donc représentons par la lettre « a » le blanc, et par « b » le noir de telle sorte que nous puissions formuler la proportion arithmétique suivante : « a » ou le blanc est à « b » qui représente le noir, comme « c », lettre qui représente le phantasme du blanc, est à « d » qui représente la fantasme du noir. Comme dans toute proportion on peut sans en violer l'exactitude remplacer l'une par l'autre les quantités extrêmes et métathéser les moyennes, on peut aussi dire que « a » est à « c » comme « b » est à « d ». Cette permutation signifie que le blanc est vis-à-vis de la fantaisie du blanc comme le noir est relativement à l'imagination du noir. C'est aussi dans ce rapport qu'est l'intellect. Il est en effet vis-à-vis de « c » et de « d », c'est-à-dire vis-à-vis de l'image ou phantasme du blanc et du phantasme du noir dans le rapport où le sens est vis-à-vis de « a » et de « b », c'est-à-dire vis-à-vis de blanc et de noir. Si donc « c » et « d » autrement dit les phantasmes de noir et de blanc sont tous deux de la compétence exclusive d'une seule faculté intellectuelle qui juge seule de

tous deux, ces deux lettres « c » d » correspondent aux deux lettres « a » et « b », c'est-à-dire noir et blanc, car noir et blanc sont jugés par le même sens externe unique [« c » et « d » sont proportionnés par le seul intellect]. Il en est donc de ces comparés en tous points comme il en est du sens commun qui discerne entre ces deux sensibles respectivement noir et blanc. C'est un un en nature mais double par la pensée quand on le considère tantôt à raison de ce qu'il perçoit un sensible et tantôt à raison de ce qu'il en perçoit un autre contraire au premier. Il en sera de même de l'intellect : sa nature est une mais nous pouvons le considérer essentiellement à deux titres distincts tantôt à raison de ce qu'il perçoit un des termes du rapport et tantot à raison de ce qu'il perçoit l'autre terme du même rapport d'hétérogénie qu'il proportionne entre les deux phantasmes contraires de même genre. Et le même raisonnement vaudrait si nous donnions aux lettres des significations désignant des contraires de genres différents à savoir si notamment nous convenons que « a » voudra dire doux et « b » voudra dire blanc.

e) Aristote explique ce qu'il avait dit plus haut de la consécution qui fait que quand l'intellect a prononcé un jugement sur la valeur morale affirmant ou niant le bien ou le mal, nous nous mettons à fuir ce qu'elle a dit mal ou non-bien et à rechercher ce qu'elle a dit bien ou non-mal; or, pour illustrer cette doctrine, il y ajoute cette remarque que l'intellect intellige des espèces qu'il a abstraites en les retirant des phantasmes. Et de même que se présente à l'intellect quelque répugnant à éviter ou quelque attirant à attirer dans les choses sensibles mêmes, c'est-à-dire dans les excitants du sens externe au moment même où ils sont présents, de même maintenant il se présentera à l'intellect quelque attirant à rechercher ou quelque répugnant à fuir lorsque les phantasmes immutent l'intellect après que les sensibles externes ont cessé d'immuter la fantaisie. Alors la fantaisie imagination se fait sans sensation du sens

externe, c'est-à-dire que les phantasmes sont connus alors que les sensibles qui ont causé les phantasmes ont cessé de se faire sentir aux sens externes.

Et Aristote donne un exemple de l'un et l'autre cas, c'est-à-dire qu'il cite l'exemple de la présence puis de l'absence du sensible externe. Et d'abord vient ce qui concerne le cas où l'imagination et l'intellect sont mus par le fantasme en présence du sensible externe. Tel est le cas notamment quand un homme sent [par le sens externe] quelque chose qui est reconnu terrible [par le sens interne]; par exemple, cet homme voit un terrifiant spectacle, tel est le spectacle de l'incendie de sa cité. En voyant s'allumer le feu, cet homme est rendu conscient du danger par une puissance analysatrice commune. Et ce mot (« *commun* ») qu'emploie ici Aristote se peut traduire dans deux sens. Ou bien ce mot est employé pour exprimer que la puissance ou faculté qui se prononce sur la désidérabilité ou le fuyable de cet objet est une faculté commune diagnostiquant à elle seule les sensibles qu'elle distingue séparément, ou bien le mot (« *commun* ») a un autre sens ici et signifie alors que ce qui fait désirer ou redouter ce connaissable c'est le souvenir de ce qui a lieu d'habitude communément, c'est-à-dire qu'instruit par l'expérience du cours commun des événements habituels, cet incendie vu fait croire qu'il y a sédition ou quelque combat, [car les hostilités ont d'ordinaire pour effet l'incendie des cités] et ainsi l'intelligence serait inclinée à nous faire prendre la fuite, ou à courir au danger, et c'est en la présence de ce sensible qu'est l'incendie qu'est alors mû notre intellect qui nous fait nous déplacer. D'autres fois au contraire c'est le fantasme seul qui meut l'intellect sans que le sensible externe soit présent ; alors ce qui meut l'intellect ce sont les intelligibles ; ceux-ci n'ont d'existence comme tels que dans l'âme. L'intellect en raisonne [au théorique] et en délibère [au pratique] comme en présence des sensibles externes de ces intelligibles et de ces fantasmes, autrement dit comme si les sens externes percevaient

ces sensibles externes. Et quand [en l'absence actuelle de tout excitant externe] l'intelligence juge que quelque chose est joyeux ou triste, nous nous écartons de ce déplaisant ou nous recherchons ce que l'intellect trouve aimable, et en absence de sensible externe nous faisons ici ce mouvement d'évitement ou de poursuite tout juste comme quand le sensible externe était présent et mouvait notre sens externe et par lui l'imagination et l'intellect.

f) Aristote compare la connaissance qu'a l'intellect pratique à la connaissance qu'a l'intellect théorique. Et il dit : *(ce qui est le vrai et ce qui est le faux)*, autrement dit la connaissance exacte qu'a l'intellect et sa connaissance inexacte *(appliquée à l'action)*, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit de l'intelligence pratique et *(théorique)*, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit de l'intellect qui est spéculatif. Or, l'un et l'autre de ces intellects respectivement théorique et pratique doit être considéré universellement, c'est-à-dire génériquement, c'est-à dire abstraction faite de la différence qui existe entre cet intellect considéré quand il poursuit le bien moral et d'autre part, ce même intellect considéré en tant qu'il s'attache au mal moral. Et cette abstraction peut s'entendre dans deux significations différentes. Un premier mode de comprendre c'est d'entendre que la chose intelligée soit pratiquement soit spéculativement, parfois est bonne et parfois est mauvaise. En effet, aucune différence de genres ne peut résulter de la circonstance que parfois on intellige spéculativement et parfois pratiquement.

Une autre façon de comprendre c'est d'intelliger que la connaissance exacte que l'intelligence a, est un bien de l'intelligence aussi bien quand la connaissance exacte est spéculative que quand elle est pratique. De même aussi la connaissance intellectuelle fausse est un certain mal de l'intelligence aussi bien s'il s'agit de l'intelligence théorique que s'il s'agit de l'intellect pratique. En effet, Aristote ne se propose pas de comparer le vrai et le faux au bien et au mal, grâce à ce qu'il y a de commun entre ces quatre

concepts. Mais ce qu'Aristote veut comparer c'est le vrai et le faux qui se rencontre dans le domaine de la pratique et ce à quoi il le veut comparer c'est au vrai et au faux qui se rencontre dans le domaine du théorique. Et cette comparaison est présentée par la distinction qu'il indique à la suite de ce qui vient d'être dit. Cette différence, dit-il, c'est-à-dire celle qui distingue l'intellect pratique de l'intellect théorique revient à la différence qui existe entre ce qui est simplement et ce qui est d'une certaine façon qualifiée ou à certains égards. Car l'intellect théorique considère que quelque chose est vrai ou faux en général ou universellement et cela c'est considérer simplement ou à tous égards. Au contraire l'intellect pratique ne considère pas à tous égards mais seulement eu égard à l'application à une pratique opératoire individualisée. En effet, l'opération ne peut se parfaire qu'en particulier et aucune phénoménisation universelle n'est possible.

215. Intellection des intelligibles spirituels. — *g)* Etant donné qu'Aristote a déclaré que l'intellect ne peut absolument pas se passer de phantasme pour que l'âme intellige, et étant donné que les phantasmes sont fournis à l'intellect par le sens, Aristote veut montrer comment notre intellect intellige ce qui est séparé des sens, [et en est abstrait]. Et à ce propos il fait deux choses. Premièrement, il montre comment l'intellect intellige les choses mathématiques, celles-ci sont abstraites de la matière sensible [mais ne sont pas séparées de la matière intelligible]. Deuxièmement, il se demande si l'intellect intellige les choses qui [non seulement comme les mathématiques sont définies sans énoncer la matière, mais aussi] existent sans la matière. Tels sont les purs esprits ou substances incorporelles. Au sujet du premier point considérons que les choses qui sont jointes à plusieurs dans une réalité unique objective peuvent être conçues comme existant à part l'une de l'autre et même peuvent, de fait, exister l'une sans l'autre, pourvu que

l'une ne soit pas mentionnée expressément dans la définition de l'autre. En effet imaginons que Socrate soit à la fois musicien et blanc ; je puis intelliger à part le talent qui fait de Socrate un musicien sans rien pour cela me représenter par l'intelligence au sujet de la blancheur de Socrate.

Mais je ne puis penser un homme, sans penser quoi que ce soit de son animalité, car dans la définition du concept d'homme est essentiellement mentionné que tout homme est nécessaire ment un animal. Ainsi donc en séparant par la pensée, les choses qui dans la réalité ne sont pas séparées l'une de l'autre, je fais une abstraction à la façon dont j'ai plus haut séparé le talent musical de Socrate de la couleur blanche de Socrate, encore que dans la réalité des choses couleur et talent soient réunis en un seul musicien blanc, mais une telle séparation de la blancheur à part du talent musical n'a rien de fallacieux. Mais si mon intellect se met à affirmer qu'il y a séparation de choses alors qu'en réalité il n'y a aucune séparation de choses, mon intellect est alors certes en illusion ou fausseté. Tel serait notamment le cas où, dans notre exemple cité, notre intellect soutiendrait que le musicien Socrate n'est pas la même personne que le blanc Socrate. Mais bien loin de faire pareille erreur en soutenant la disjonction de choses unies, l'intellect, quand il intellige, sépare dans les choses sensibles sans affirmer aucune séparation. Il se borne à intelliger séparément en les intelligeant les caractères intelligibles des choses sensibles.

Et c'est dans ce sens qu'Aristote ici expose sa doctrine : l'intellect, dit-il, intellige les choses qui sont exprimées par des mots abstraits, à savoir les choses mathématiques. Et il les intellige de la façon même où il intellige formellement le camus en tant qu'il est camus. Or, il ne l'intellige pas séparément du sujet ou matière sensible dont le camus est le prédicat abstrait dans la phrase « le nez est camus ». Et s'il ne le fait pas, c'est que la matière sensible ou sujet de

ce prédicat abstrait est le nez, et que le nez est une des parties essentielles qui figurent dans la définition du mot camus [puisque le camus n'est qu'une espèce de nez].

Mais, si l'intelligible intellige un abstrait actuellement abstrait formellement en considérant cet abstrait en tant qu'il est séparé de son sujet matériel ou matière sensible, cette intellection est l'acte même qui a lieu quand l'intellect intellige l'abstrait qu'est le camus en tant que c'est un abstrait, c'est-à-dire en laissant et en négligeant d'intelliger le nez ou matière sensible dont le camus est la forme abstraite ou qualifiant spécifique. Alors elle intellige le camus en tant que c'est la curvature et sans avoir égard au fait que c'est la curvature d'un nez, c'est-à-dire d'une partie de chair ou d'un tel sujet concret. Et cette intellection abstraite peut se faire grâce à ce que la curvature ou la qualité de ce qui est courbe peut être envisagée comme un genre, et alors les espèces de ce genre sont les adjonctions déterminantes qu'on joint au mot courbe en disant courbe du nez, ou de telle autre courbe concrète. Mais, il est vrai, cette intellection n'a nullement lieu dans le sens qui laisserait entendre que le courbe du nez est réalisé sans chair dans le nez. Au contraire, on entend par là que l'on intellige le courbe sans intelliger pour cela le nez ou la chair.

Et il en est ainsi grâce à ce que la notion mathématique de courbe est telle que la chair ne figure pas dans l'énoncé de ce qu'est le courbe, [tandis que la notion physique de camus faisait figurer dans son essence l'énoncé du mot chair]. Et [de cet exemple du courbe concluons que] l'intellect intellige toutes les notions mathématiques séparativement, c'est-à-dire sans faire figurer dans leur essence la matière sensible, et ces définitions de notions mathématiques sont comme si les êtres mathématiques étaient des purs esprits, ou substances séparées, bien qu'en réalité les êtres mathématiques ne soient pas de purs esprits. En effet, en réalité, quand les êtres mathématiques sont réalisés, ce ne

peut être que dans des êtres sensibles, c'est-à-dire non séparés de la matière sensible. Or cette façon de définir les définitions mathématiques est différente de définir les définitions physiques, car dans une définition physique la matière sensible doit nécessairement être mentionnée, tandis que la matière physique n'est jamais mentionnée quand on définit des définitions mathématiques.

Cependant même en définissant les définitions physiques l'intellect fait une abstraction : celle-ci consiste en ce que l'intellect y met à part les conditions sensibles communes et les abstrait des conditions particulières sensibles. Et cette abstraction est de même espèce que l'abstraction des définitions mathématiques en ce qu'il y a de part et d'autre mise hors cause de certains caractères qu'on intellige en les séparant d'autres. Mais en définissant les définitions physiques, l'intellect intellige la nature ou principe universel des actes du corps défini, et l'intellect laisse de côté sans les intelliger les autres principes, c'est-à-dire les principes non communs aux congénères de cet individu mais qui causent l'individuation qu'il a dans son genre en le faisant être telle espèce particulière dans l'universalité des congénères de son genre.

Et ces principes individuants de chaque espèce sont passés sous silence quand on définit des définitions physiques. Et ainsi il est absolu que l'intellect en acte est la chose pensée à tous égards, car selon que les définitions définissent les êtres physiques en mentionnant la matière sensible en général ou que les définitions définissent les êtres mathématiques sans énoncer en rien la matière sensible, dans la même mesure l'intellection des êtres mathématiques sera connaissance intellectuelle autre que l'intellection des êtres physiques. Platon n'a pas connu ce fonctionnement de l'abstraction. Celle-ci à l'aide d'une seule réalité permet de constituer des intelligibles physiques différents des intelligibles mathématiques. [On en réalise l'abstraction moindre dans la définition physique, et l'abstraction plus grande dans la définition mathématique]. C'est pourquoi Platon en a été

réduit à distinguer trois réalités différentes là où il n'y en a qu'une. Pour lui, outre la réalité vraie des choses individuelles, il en reconnaît deux fausses, celle des définitions mathématiques et celle des définitions physiques.

Au lieu de ces trois pseudo-réalités, Aristote n'admet qu'une réalité, c'est celle du concret, mais pour le connaître intellectuellement par la double abstraction respectivement moindre ou physique et plus grande ou mathématique, Aristote a enseigné qu'il existe un intellect agent qui exécute ces abstractions. Cet intellect agent fait que Platon croit à tort à des réalités fictives respectivement à des types mathématiques et à des types physiques. Et tous ces types Platon les reconnaissait à tort comme substances séparées.

h) Aristote soulève le problème des purs esprits ou substances qui sont [non seulement en définition mais aussi] en réalité séparées de la matière. Et il dit que plus tard il faudra se demander si oui ou non notre intellect qui, dans son existence, n'est pas séparé de la grandeur, c'est-à-dire du corps dont l'âme intelligente est la forme, est dans les conditions voulues pour intelliger quelque chose des êtres purs esprits, c'est-à-dire quelque substance séparée de la matière ou purement spirituelle. Cette question ici serait en effet prématurée et ne peut être résolue que l'existence de substances séparées n'a pas encore été établie et rien n'a fait encore connaître quelles seraient ces substances ni quelles seraient les qualités de ces substances. Il en résulte que cette question est du domaine de la Métaphysique. On ne la trouve cependant pas tranchée par Aristote [bien qu'il ait écrit des traités métaphysiques]. Il en est ainsi parce que l'intégralité de la métaphysique d'Aristote n'a pas été conservée jusqu'à notre époque, ou parce que toute la métaphysique d'Aristote n'est pas encore traduite [en latin] ou bien parce que surpris par la mort il n'a pu traiter son plan jusqu'au bout. Il faut toutefois remarquer qu'Aristote n'emploie pas ici les mots « séparé du corps » pour dire que l'intellect est une certaine puissance de

l'âme, laquelle âme est l'acte d'un corps, [mais ici, au lieu de ce sens physique et psychologique de ces mots, il emploie le sens métaphysique de ces mots et pour lui, ici, « *être séparé du corps* » signifie que l'intelligeant est une substance pur esprit]. Plus haut au contraire ces mots « séparé du corps » étaient employés [au sens physique et psychologique de ces mots] pour signifier que l'intellect n'a pas d'organe ayant la fonction d'opérer l'intellection.

LEÇON TREIZIÈME

216. Théorie de l'âme en général. — *a*) Après qu'Aristote a donné sa théorie du sens et de l'intellect, maintenant, à l'aide de ces deux théories, il va enseigner ce qu'il faut dire de la nature de l'âme. Et il partage en deux parties son exposé. Dans la première, il montre que la nature de l'âme est à certains égards telle que les anciens philosophes le croyaient, mais à certains égards la nature de l'âme est autre que ne le disaient les anciens philosophes. Dans la seconde partie, Aristote montre quelle est la dépendance qui subordonne au sens l'intellect. Dans la première partie, il fait deux choses. Premièrement, il montre comment l'âme est à certains égards toute chose comme les anciens le disaient. Deuxièmement, il enseigne en quoi les anciens se sont trompés en enseignant de l'âme qu'elle est toute chose. Et il dit d'abord que présentement récapitulant nous pouvons de tout ce qui fut dit de l'âme formuler cette thèse : « L'âme est à certains égards toute chose ».

Toutes les choses qui sont existent ou bien comme choses sensibles ou bien comme choses intelligibles. Mais l'âme est à certains égards tous les sensibles et tous les intelligibles. En effet, en l'âme nous trouvons le sens et l'intellect ou science. Or, le sens est à certains égards les choses

sensibles elles-mêmes, et l'intellect est à certains égards les intelligibles comme le sachant est à certains égards les choses sues. Et il importe de se demander en quoi consiste cette identité entre connaisseur et connu. En effet [les connaissants] le sens et l'intelligence se divisent tout comme les choses [connues]. — Cela signifie que le sens et l'intellect se disent chacun dans deux acceptions ou valeurs du mot, c'est-à-dire se disent au sens potentiel et au sens actuel tout comme la chose connue [laquelle se distingue en connaissable en acte et connaissable en puissance].

Cependant cette assimilation doit se comprendre de telle sorte que la science et le sens respectivement en puissance des intelligibles et des sensibles se définissent relativement aux sensibles en puissance et relativement aux intelligibles en puissance. Par contre, la science en acte, et le sens en acte se définissent par rapport aux intelligibles en acte et aux sensibles en acte. Toutefois c'est d'une façon que les intelligibles en acte et les sensibles en acte définissent le sens en acte et la science en acte. Autrement aussi le sensible en puissance et l'intelligible en puissance définissent l'intellect en puissance et le sens en puissance. Car le sens en acte, et la science ou intellect en acte sont l'un l'intelligible en acte, l'autre le sensible en acte. Mais la faculté de l'âme sensitive et la faculté de l'âme intelligente restant à l'état potentiel ou sans acte, diffèrent du sensible lui-même et de l'intelligible. Dès lors, cette faculté à l'état de puissance pure est simplement en puissance de ce sensible et de cet intelligible et cela de telle sorte que la faculté sensitive à l'état purement potentiel est en puissance du sensible [potentiel]; tout comme la faculté intellective à l'état purement potentiel est en puissance de l'intelligible [potentiel]. Il reste à conclure que l'âme est à certains égards tout ce qui est.

---

217. En quel sens l'âme n'est pas un microcosme. — Aristote montre que l'âme n'est pas toutes

choses au sens où les anciens disaient qu'elle est toutes choses. Et il dit qu'il n'y a que deux éventualités possibles pour cette identification de l'âme avec toutes choses. La première éventualité serait que l'âme serait elle-même les intelligibles et les sensibles comme Empédocle enseignait que l'âme est toutes choses parce que, disait-il, c'est par la terre qui est dans l'âme qu'elle connaît tout ce qui est terre, c'est de même par l'eau qui est dans l'âme qu'elle connaît tout ce qui est eau, et ainsi par chacun des éléments qui est en elle elle connaît tout ce qui est relatif à cet élément dans les choses. Alors, étant composée des éléments de tout elle connaît tout. La seconde éventualité serait que l'âme sans être les choses s'identifierait avec les déterminations ou espèces par lesquelles les chosesso font connaître en agissant sur l'âme. Or, il est faux que la première éventualité soit la véritable, car l'âme n'est pas, comme le veulent les anciens philosophes empédoclistes, les choses elles-mêmes. En effet, la pierre que je connais [scientifiquement ou sensiblement] n'est pas dans mon âme. Mais ce qui est véritable c'est la seconde éventualité ; car ce qui est dans mon âme quand je connais cette pierre c'est une détermination qu'elle me fait subir pour se faire connaître. Ainsi je la connais à son action spécifique. Et c'est à raison de ce mode d'agir que la pierre exerce sur mon âme que mon intellect est appelé intellect en acte pour autant que la détermination spécifique de l'intellect comme patient actuel n'est pas différente de la détermination spécifique de l'agent agissant comme agent actuel. De cette doctrine résulte que l'âme est comparable à la main. La main est en effet l'outil qui sert d'instrument pour faire des ustensiles, c'est donc l'organe des organes, ou le pourvoyeur des pourvoyeurs. — En effet, les mains sont données à l'homme pour tenir lieu de tous les organes qui ont été donnés aux autres animaux pour leur servir soit de moyen de défense, soit de moyen d'attaque, soit d'organe pour se vêtir en manière de toison, de fourrure, ou d'enveloppe protectrice contre le froid.

Or toutes ces utilités d'attaque, de défense, de couverture l'homme se les procure par le travail de ses mains. Et à l'instar de ce que la main a une utilisation universelle, ainsi l'âme a été donnée à l'homme à la place de toutes les facultés connaissantes spécifiées par des limitations ou formes qui lui seraient nécessaires s'il devait avoir les matériaux de chaque chose pour connaître chaque chose. Mais pourvu de l'âme l'homme est d'une certaine façon toute chose pour autant que par son âme il est le récepteur des déterminations de tous les êtres déterminés par leur forme, chaque détermination de la chose connue n'étant reçue dans l'âme qu'au moment de la connaissance. En effet, l'intellect est une certaine puissance qui est réceptrice de toutes les formes intelligibles, et le sens est une puissance réceptive de toutes les formes sensibles. [Il ne faut donc pas comme le voulait Empédocle que préalablement à l'acte du connaître la forme ou détermination du connu soit déjà dans le connaissant].

218. Liaison qui subordonne l'intellect et le fait dépendre du sens. — *c*) Ayant dit que l'intellect est à certains égards intelligible comme le sens est sensible, Aristote était exposé à ce qu'on en soit amené à croire que l'intellect ne dépendrait pas du sens [étant par soi intelligible, l'intellect ne serait plus intelligible grâce au sens]. Et cette indépendance de l'intellect vis-à-vis du sens serait complète si, comme le soutient l'école de Platon, les intelligibles de notre intellect étaient des intelligibles qui seraient des intelligibles tout purs esprits étant dans leur existence séparés de la matière sensible. Et pour éviter ce malentendu Aristote ici montre que l'intellect a besoin du secours du sens. Et ensuite, pour éviter qu'on ne confonde l'intellect avec l'imagination, cette dernière ayant aussi besoin du secours du sens, il démontre que l'intellect diffère de la fantaisie. — Or, il dit d'abord que certes aucune chose intelligée par nous n'existe en outre des grandeurs sensibles

en qualité de chose séparée des choses sensibles en vertu de sa définition. D'ailleurs aussi les sensibles définis n'ont dans l'énoncé de leur définition rien qui les identifie, mais tout y maintient la différence entre les sensibles propres. Dès lors, il est nécessaire que les intelligibles de notre intellect aient leur être dans des espèces sensibles. Et que l'existence de nos intelligibles se trouve dans les choses particulières sensibles telle est la condition tant des définis mathématiques lesquels sont exprimés comme abstraction, que des définis physiques, alors que de ces derniers on ne mentionne pas la matière sensible en formulant leur définition.

Donc, ces espèces sensibles sont caractérisées essentiellement par des ayances de propriétés sensibles actives ou par des ayances de propriétés passives sensibles. Et à cause de cette nécessité d'avoir des images pour intelliger, aucun homme ne peut sans faire usage de sensation apprendre de façon à acquérir une notion qu'il n'avait pas encore, pas plus que se livrer à l'acte de penser en faisant usage présentement d'une connaissance acquise jadis ou science ancienne. Mais, pour que l'homme pense de fait, il faut qu'il se forme quelque phantasme. Il lui faut imaginer pour qu'il pense l'intelligible en même temps qu'en imaginant encore le phantasme ou représentation sensible dont cet intelligible procède. Les phantasmes en effet sont les effigies des choses sensibles. Mais ce qui fait que les phantasmes diffèrent des choses qu'ils représentent c'est que les phantasmes sont en dehors de la matière. Car, on l'a dit ci-dessus, le sens est récepteur des déterminations des choses mais sans être réceptif de la matière ou sujet ; la connaissance est déterminée par toutes ces déterminations du sensible que reçoit le sens. Mais, pour sa part, la fantaisie est une motion réduite à l'acte par l'action du sens. De cette doctrine il résulte avec évidence qu'Avicenne a tort de soutenir que l'intellect, dès après qu'il a acquis la science, cesse d'avoir besoin du sens. Il est manifeste en effet que, dès que quelqu'un a conquis la science effective de fait, il lui faut encore,

pour se servir de cette science habituelle, faire usage présentement du phantasme. Et à cause de cette nécessité du phantasme pour réduire à l'acte sa science habituelle, la lésion de l'organe venant empêcher tout phantasme rend impossible par voie de conséquence l'usage de la science effective déjà acquise ou habituelle.

219. Différence entre fantaisie et intellect. — *d)* Aristote montre la différence entre la fantaisie et l'intellect. Et d'abord il se place au point de vue de l'opération qui se retrouve dans les actes complexes de l'intelligence. Ces actes complexes sont des analyses auxquelles se livre l'esprit lorsque, dans une proposition négative, il sépare le tout complexe qu'est l'assertion ou phrase et la sépare par la pensée en sujet, verbe ou copulation et prédicat ou attribut. Et Aristote enseigne que la fantaisie est autre chose que l'affirmation ou la négation de l'esprit, car, dans la connexion des intelligibles sujet et prédicat pour former un complexe ou dire, il y a déjà, rien que dans cette analyse ou réunion de concepts, l'essentiel de ce qu'il faut pour énoncer le vrai ou le faux. Et c'est en vain qu'on chercherait dans la fantaisie cette copulation de concepts qui est essentielle à l'énoncé du vrai et du faux. En effet, connaître le vrai et le faux est le propre de l'intellect. Aucune autre faculté ne le peut ; l'intellect seul est à même de connaître le vrai et le faux.

e) Aristote se demande en quoi les premiers intellects, c'est-à-dire les intelligences des indivisibles diffèrent des phantasmes (on sait que ces premiers intelligés ne se peuvent identifier avec les phantasmes). Et, il répond que ces premiers intelligés ne peuvent exister sans les phantasmes ; mais malgré cette interdépendance, il n'y a pas identité entre premiers intellects et les phantasmes. En effet, les phantasmes sont les ressemblances des choses particulières, tandis que les choses intelligées sont toutes des connaissables généraux universellement abstraits de toutes les conditions

individuantes. Il résulte de cette comparaison que les phantasmes sont des indivisibles en puissance et qu'ils ne sont pas des indivisibles en acte ; [au contraire les premiers intelligés sont des indivisibles en acte].

LEÇON QUATORZIÈME

220. Théorie de l'âme motrice. — *a*) Après qu'Aristote a terminé l'étude des parties de l'âme végétative, sensitive et intellective, il en vient à la théorie d'une quatrième partie : la motrice. — Et cette théorie se partage en deux. Dans la première, il expose sa thèse ; dans la seconde, il l'établit. Il dit donc dans la première que certes l'âme des animaux a été définie aussi par les anciens philosophes eux-mêmes, en tant qu'elle possède deux facultés, à savoir, à raison de la puissance de faire deux choses ; une de ces choses est la discrétion ou discernement, cette opération s'accomplit en prenant connaissance et, à la vérité, cette opération discrétive est l'œuvre des facultés sensitive et intellective. Mais il reste l'autre opération, celle de se porter par un mouvement local vers les objets. Or, de ces autodéplacements par suite d'appétition consciente et spontanée, il n'a été rien dit jusqu'à présent que dans la mesure où ces phénomènes de psychologie locomotrice intéressaient les théories déjà faites ci-dessus, à savoir celle du sentir et celle de l'intelliger. Donc il nous faut faire théorie nouvelle présentement, celle d'une partie de l'âme non encore étudiée, je veux dire qu'il nous faut déterminer ce qu'est dans l'âme le principe de ses actions motrices. Il nous faut nous demander si cette faculté motrice est oui ou non localisable à part des autres dans le corps, c'est-à-dire séparable localement, autrement dit par l'étendue qu'elle aurait en propre, de façon que son organe dont elle est l'acte fonctionne de telle sorte que localement parlant, son siège dans le corps serait distinct

des sièges des autres facultés psychologiques. On sait que cette localisation de chaque faculté de l'âme est enseignée comme doctrine par les Platoniciens. On doit se demander si au contraire elle n'est pas séparée des autres facultés par une simple différence de raison se bornant à ce que la définition de l'une soit irréductible à la définition de l'autre.

On doit enfin se demander si la faculté psychologique motrice est non pas une partie de l'âme mais si elle est à elle seule toute l'âme. Et étant admis qu'elle ne possède pas les autres facultés de l'âme et n'est qu'une partie de l'âme, il faudra encore se poser la question de savoir si oui ou non elle est une partie d'âme en outre des parties que nous avons habituellement nommées dans notre langage courant, et en plus des facultés dont nous avons déjà enseigné la théorie ou bien si c'est une de ces facultés.

b) Aristote solutionne les questions qu'il s'est posées. Et il le fait de deux façons. D'abord il cite les fausses solutions données par ses adversaires, puis il donne la théorie véritable.

221. Dispute générale au sujet de l'é..mération. — Au sujet de la dispute qui l'occupera d'abord Aristote fait deux choses ; premièrement, il instaure une discussion au sujet de la liste des facultés de l'âme. Puis après cette dispute commune à toutes les facultés, il en instaure une spéciale propre à la faculté motrice qui est partie de l'âme. Au sujet de cette discussion générale qui est commune à toutes les parties de l'âme, il fait deux choses : premièrement, il énumère les postes de la série constituant l'énumération qui est donnée d'ordinaire en récitant la liste des facultés de l'âme ; secondement Aristote critique cette liste. Et il dit que dès le seuil de cette théorie de la puissance motrice de l'âme surgit un doute au sujet du mode de constituer convenablement la liste des facultés psychologiques. Secondement, il y a doute aussi au sujet du nombre de facultés qu'il faut distinguer ; car suivant

un certain mode de distinguer il se présente un nombre infini de facultés psychologiques, c'est-à-dire un nombre qui est supérieur à tout nombre donné et cette théorie fausse reconnaissant un nombre infini de facultés de l'âme serait au contraire la vraie théorie si pour chaque œuvre de l'âme et pour chaque motion qu'elle subit il était nécessaire de reconnaître une faculté nouvelle. Or, en admettant le *principe qui multiplie les facultés à mesure que se multiplient* les phénomènes psychologiques que l'on constate, on devrait logiquement conclure cette conséquence inadmissible : il y a non seulement un nombre de facultés psychologiques qui est égal à celui que signalent nos adversaires mais même ce nombre est bien dépassé et il faut reconnaître que toutes les facultés psychologiques ne sont pas encore citées quand déjà on a énuméré celles qu'ils mentionnent, à savoir 1° la rationnelle ; 2° l'irascible ; 3° l'appétitive, autrement dit la concupiscible. Or cette division tripartite n'épuise pas toutes les facultés de l'âme mais seulement elle subdivise en trois la faculté motrice de l'âme de l'homme. D'autres philosophes [adverses] ne distinguent que par une division bipartite les facultés de l'âme : ils tiennent que l'âme n'a que deux parties, l'une raisonnable, l'autre sans raison. Cette dernière division bipartite l'emporte sur la tripartite qui précédait, car la bipartite est seule à comprendre dans son énumération toutes les facultés de l'âme [*alors que la tripartite en passait plusieurs*]. *Malgré cette* supériorité relative cette division bipartite n'est pas absolument supérieure.

Ce n'est pas à proprement parler la division des parties de l'âme en les considérant par ce qu'elles sont en soi, mais c'est une division accidentelle où on se borne à les considérer par ce qu'elles sont en vertu d'un attribut qu'on ajoute à ce qu'elles sont par soi. En effet, ce n'est pas à raison de ce qu'elles sont comme parties de l'âme qu'elles figurent dans cette définition bipartite : elles n'y figurent qu'à raison de leur sujet : Ce sont des propriétés. Les classer d'après

que leur propriétaire est ou non raisonnable, ce n'est pas les classer d'après ce qu'elles sont substantiellement ou en elles-mêmes, mais accidentellement, c'est-à-dire en y ajoutant la considération de leur propriétaire. Or, dans le premier livre des Ethiques, selon que le sujet est ou non raisonnable. Aristote use de cette division bipartite parce que la morale la considère comme essentielle alors que la psychologie la regarde comme accidentelle.

c) Aristote oppose plusieurs réfutations à cette double énumération fautive. Sa première objection consiste à dire que si cette classification telle qu'elle a été établie par nos adversaires est suffisante pour établir une division des parties de l'âme, il s'en faut de beaucoup que cette distinction soit la vraie ou la meilleure, car il se trouve qu'en dehors des facultés qu'énumèrent nos adversaires on rencontre d'autres facultés qu'ils ne nomment pas mais dont déjà nous avons traité au présent ouvrage, et qui diffèrent beaucoup plus les unes des autres que ne diffèrent entre elles les facultés que citent nos ennemis. En effet, la faculté végétative est commune, se retrouvant à la fois chez tous les animaux et chez tous les végétaux ; elle est donc dans tous les vivants [psychologiques]. Il en est de même de la communauté du sens : car le pouvoir de sentir se trouve chez tous les animaux.

Or, il est évident que les puissances qu'Aristote distingue contre eux, à savoir la végétative et la sensitive, diffèrent plus entre elles et de celles que ses adversaires différencient avec lui, à savoir la rationnelle, la concupiscible et l'irascible. Au contraire, deux puissances, la concupiscible et l'irascible que ses adversaires admettent, diffèrent moins que celles qu'ils n'admettent pas. En effet les deux puissances qu'ils n'admettent pas [la végétative et la sensitive] diffèrent très fort l'une de l'autre puisque l'une est consciente et l'autre inconsciente [et elles diffèrent plus des puissances qu'ils admettent, car les leurs sont toutes appétitives et celles qu'ils n'admettent pas sont non appétitives]. Et que ces deux

puissances ne soient pas comprises dans les puissances énumérées par nos adversaires c'est ce qui est patent. Il est en effet manifeste que ni la puissance végétative ni la sensitive ne peuvent être rangées dans la classification qui n'a que les trois termes respectivement faculté rationnelle, faculté concupiscible, faculté irascible.

En conséquence, laissant ce sujet, Aristote en vient à la seconde des divisions qu'il combat, et il prouve que les deux puissances respectivement végétative et sensitive ne peuvent pas non plus trouver place dans le dénombrement bipartite que nous critiquons. En effet, on ne voit pas comment on pourrait aisément qualifier de rationnelles ou d'irrationnelles les deux facultés propres à Aristote, à savoir la végétative et la sensitive. Et de fait on voit avec évidence que ni végétative ni sensitive ne sont rien de rationnel. Mais s'il n'est pas évident que la sensitive et la végétative n'ont rien non plus d'irrationnel, leur défaut de caractère irrationnel peut se démontrer. En effet est irrationnel ou bien 1° ce qui est contraire à la raison, ou bien 2° ce qui est de nature à avoir la raison et qui n'a pas la raison Or, aucune de ces deux irrationabilités ne se rencontre pour la végétative et la sensitive. Donc ces deux susdites facultés ne sont pas rationnelles. En effet si on entendait autrement le mot « rationnel » et si on le restreignait à n'être que le contradictoire du rationnel sans en être le contraire, il cesserait d'être vrai que la puissance irrationnelle serait au nombre des puissances de l'âme ; [en effet, pour être une puissance, il faut être défini positivement et par contraire : il ne suffit pas d'être défini négativement ou par contradictoire]. Dès lors il est établi que les classifications psychologiques des puissances de l'âme telles que nous les combattons sont contraires à la réalité. Le deuxième argument est ensuite développé pour renforcer le premier.

d) Aristote y enseigne qu'on ne peut sans hésitation trancher l'épineuse question de savoir où il faut faire figurer la faculté imaginative. Elle est certes une faculté que

sa définition rend irréduisible aux définitions des différentes facultés admises par les adversaires d'Aristote. On ne voit pas sans grande peine si oui ou non la fantaisie se range dans la catégorie de telle ou de telle des différentes facultés admises par les adversaires. Et cette difficulté est surtout considérable si, comme certains l'ont fait, on localise en chaque endroit du corps chaque partie de l'âme à l'exclusion de toutes autres parties de l'âme. Le troisième argument s'établit comme suit :

e) Aristote soutient que la faculte appétitive, qui elle-même est donnée par les adversaires comme toute l'âme, est en réalité non pas l'âme tout entière mais une partie de l'âme. Sa définition la fait être autre que toutes les autres facultés psychologiques. Et si selon une des énumérations que font nos adversaires nous nous bornons à distinguer deux parties de l'âme caractérisées chacune par le fait que leur sujet respectif est ou bien un être raisonnable ou un être dépourvu de raison, *(il semblera mal fondé de faire ce bipartisme)*, c'est-à-dire de diviser la faculté appétitive [qui est une et indivisible en vertu de sa nature] et de la tronçonner en deux sujets dont le sujet de l'un des tronçons n'est pas le même que le sujet de l'autre tronçon. Et cependant on ne peut échapper à cette inéluctable conséquence nécessaire du principe admis.

En effet si on dit : la faculté rationnelle et la faculté irrationnelle sont les deux parties de l'âme et ces parties ont des propriétés qui ont chacune un sujet ou propriétaire distinct à part du sujet ou propriétaire de l'autre faculté, il résulte de ce dire qu'une certaine faculté appétitive a son siège dans la partie rationnelle de l'âme, et cette partie appétitive est appelée la volonté, puisqu'une autre faculté appétitive elle aussi a son siège autre part, c'est-à-dire dans la partie irrationnelle de l'âme. Or, cette autre faculté appétitive a nom la faculté irascible et concupiscible. Et si on s'avise de distinguer en l'âme trois parties qui sont la faculté raisonnable, la faculté irraisonnable, et la faculté

irascible, il s'ensuivra que dans la définition de chacune de ces trois facultés nous trouverons énoncé que chacune des trois est une faculté appétitive. Dans la définition de la faculté raisonnable en effet on trouve mentionné que cette faculté est la volonté. [Or, la volonté n'est pas autre chose que la faculté appétitive raisonnable], ainsi que nous l'avons dit. Le caractère de faculté appétitive se retrouve de même dans la définition de la faculté irascible et dans la définition de la faculté concupiscible ; [l'irascible et la concupiscible sont en effet deux facultés appétitives sensitives]. On trouvera donc dans l'âme, selon la susdite distinction, trois facultés qui toutes trois sont appétitives, et qui ont chacune un sujet à part. — Mais on demande pourquoi dans l'appétit sensitif on trouve deux de ces facutés appétitives, à savoir l'irascible et la concupiscible, tandis que dans l'appétitive raisonnable on ne trouve qu'un seul appétit, à savoir : la volonté. — Pour répondre à cette question nous dirons que l'on définit les facultés d'après ce que sont essentiellement les objets des actes qui caractérisent respectivement ces facultés. Or l'objet de l'acte d'appétition qui figure dans la définition de la faculté appétitive c'est le bien dont on a conscience comme bien, c'est-à-dire c'est le bien aperçu comme bien. Or le sens et l'intellect ont chacun leur manière de reconnaître le bien et d'en prendre conscience comme d'un bien.

Car l'intellect prend connaissance du bien en tant que c'est le bien absolu. Il fait abstraction de ce que c'est le bien de tel être ou de tel autre être particulier. L'intellect connait le bien en tant que c'est le bien universellement considéré indépendamment de tout bénéficiaire particulier. Mais le sens a sa manière à lui de connaître le bien et cette manière est tout autre que celle de l'intellect. Le sens, en effet, saisit le bien en ayant égard à la circonstance particulière que c'est le bien de tel bénéficiaire et en tant que c'est son bien sensible, c'est-à-dire son bien relatif. Et en conséquence de cette différence de prise de connaissance,

il suit que l'appétit qui est guidé par l'intellect est unique, [puisque cet absolu qui est commun à tous les bénéficiaires est unique]. Au contraire, les appétits qui se guident d'après la prise de connaissance du sens se partagent en deux appétits, lesquels se distinguent selon que sont essentiellement distincts l'un de l'autre les biens saisis par la prise de connaissance ; [le bien du sens externe étant connu comme bien du sens externe sera essentiellement distinct du bien du sens interne connu comme bien du sens interne ; donc la faculté concupiscible sera distincte de l'irascible puisque le bien qui caractérise la concupiscible est le bien dont le sens externe est bénéficiaire, tandis que le bien qui caractérise l'irascible est le bien dont le sens interne est bénéficiaire]. Car si quelque chose est connu par le sens, ce quelque chose apparaîtra nécessairement comme un bien qui doit causer une appétition en tant que ce bien est agréable à sentir, et c'est ce bien dont le sens est le bénéficiaire conscient. Il définit l'appétit concupiscible.

Il y a aussi un autre bien qui se fait connaître par ce qui le fait être bon et appétible le différenciant essentiellement du bien et de l'appétible dont nous venons de parler : c'est le bien et l'appétible qui se caractérise essentiellement comme n'étant bon et appétible qu'à raison des appétibles et des biens auxquels il conduit. Il se définit relativement à ces appétibles et à ces biens dont il assure le libre usage à volonté. Le bien qui définit l'irascible a la valeur de bien relatif ou de moyen pour arriver à un bien absolu et à un désirable absolu. Or ce bien en soi est celui qui définit la concupiscible. La faculté concupiscible a donc pour sauvegarde l'irascible puisque cette dernière assure le bien irascible qui est le moyen assurant le bien absolu ou de la concupiscible. — Et ce rôle de protectrice de la partie concupiscible est joué par la faculté irascible ; il s'ensuit que les animaux ne font aucun acte de la faculté irascible, c'est-à-dire de colère ou de combat, si ce n'est pour un bien qui est le moyen d'assurer le bien absolu de la faculté

concupiscible, de telle sorte que le motif des luttes animales est exclusivement ce qui fait l'objet de la concupiscence, c'est-à-dire ce que souhaite l'appétit pour les actes de l'alimentation et de la reproduction, ainsi qu'on le trouve relaté au sixième livre des histoires naturelles des animaux. Et à cause de cette subordination qui poursuit des concupiscibles par la colère, toutes les passions de l'appétition irascible ont pour unique appétible initial l'appétible de la faculté concupiscible, et pour but appétible final ou définitif l'appétible concupiscible. La colère (passion irascible) en effet commence par la tristesse (passion concupiscible) et s'apaise définitivement par la joie (de la vengeance accomplie, laquelle joie est une passion de la faculté concupiscible), celle-ci nous débarrasse des obstacles par l'irascible et une fois ces obstacles surmontés en se vengeant on reprend la possession du bien concupiscible, car on a détruit l'obstacle qui empêchait de saisir le bien concupiscible.

C'est pourquoi tous les irrités viennent à bout de leur exercice de vengeance et leur faculté concupiscible se réjouit d'entrer par là en possession de son bien. Car, c'est ainsi qu'il faut motiver le dire de ceux qui enseignent que l'objet de la faculté irascible c'est l'ordre. Mais il faut rejeter comme fausse la doctrine de ceux qui donnent un autre objet à la faculté irascible en disant qu'elle a pour objet la fuite du mal. En effet, pour réfuter cette erreur, disons que la même faculté a pour objet l'un et l'autre de tels opposites qui sont contraires l'un à l'autre. Par exemple, un seul sens, la vue, qui perçoit l'un des contraires, le blanc, est le même aussi qui perçoit l'autre contraire, — le noir. Donc le goût du bien qui caractériserait la concupiscible et le dégoût du mal qui caractériserait l'irascible ne peuvent être que l'objet d'une faculté unique et non de deux facultés comme on le soutient à tort. Dès lors le bien et le mal ne peuvent caractériser deux facultés différentes (l'irascible et la concupiscible) mais une seule (la cencupiscible). C'est pourquoi,

comme le dit Aristote au neuvième livre des Ethiques, l'amour du bien tout autant que la fuite du mal sont l'objet tous deux de la seule faculté concupiscible. Mais aussi l'espoir du bien et la crainte du mal définissent tous deux la faculté irascible (car le mal et le bien sont connus et recherchés à raison de leur immédiateté dans la concupiscible et de leur médiateté dans l'irascible). La quatrième raison suit en ces termes :

f) Il est remarquable que ce soit précisément la faculté que nous étudions (à savoir celle qu'ont les animaux de se mouvoir localement suivant leurs appétits conscients) soit la faculté qu'il est embarrassant de classer dans les énumérations que nous combattons. En effet, cette faculté semble ne pas avoir place dans leurs dénombrements. Quant au phénomène de croissance juvénile et de décroissance sénile, il est évident que se retrouvant indistinctement dans tous les corps vivants la définition du pouvoir de poser ce phénomène ne se peut néanmoins identifier avec la définition du pouvoir de poser des phénomènes immanents, c'est-à-dire de génération ou de conservation vitale, [donc il faudra un petit traité spécial d'histoire naturelle différent du grand traité psychologique pour traiter de ce pouvoir de parcourir le cycle des grandeurs de la croissance : c'est le traité aristotélicien de la jeunesse et de la vieillesse distinct du traité aristotélicien de l'âme]. Il y a d'ailleurs une psychologie appliquée ou petits traités de physique (*parva naturalia*). On y étudie ces phénomènes spéciaux communs aux animaux et aux plantes. Il y a des traités spéciaux propres aux animés. On y étudie les faits de respiration et d'expiration, de sommeil et de veille. Ils feront l'objet d'autant de petits traités spéciaux propres aux animés, où on étudiera ce qui est essentiellement propre à chacun de ces faits psychiques. Tous ces phénomènes sont en effet inclassables dans les classifications que nous combattons et l'existence des petits traités qu'Aristote consacre à chacun est précisément due à cette incapacité de les étudier en se conten-

tant des doctrines générales qui étudient l'immanence dans le grand traité physique appelé par Aristote traité de l'âme.

222. Discussion spéciale de la théorie locomotrice psychologique. — *g*) Aristote par une étude contradictoire procède à une discussion pour rechercher quelle est la définition qu'il y a lieu de donner de la faculté qu'ont en propre les animaux de se déplacer localement en vue de satisfaire leurs appétits. Et premièrement, il montre qu'on ne peut appeler végétative cette faculté. Deuxièmement, cette faculté n'est pas non plus sensitive. Troisièmement, elle n'est pas intellective. Enfin, quatrièmement, elle n'est pas appétitive. Et, d'abord il déclare qu'il y a lieu de rechercher quelle est la faculté qui meut localement l'animal d'un mouvement vers un terme final distant. Et que cette faculté locomotrice ne puisse être appelée végétative, c'est ce qu'il montre par deux raisons dont la première se formule en ces termes : Toujours, le mouvement graduel qui procède localement d'un point à un autre vers des positions de plus en plus rapprochées du point d'arrivée ambitionné est exécuté dans le dessein d'atteindre ce but en tant que le mouvant se l'est figuré et s'est mis à le rechercher comme point d'arrivée désirable.

En effet, on ne peut jamais trouver un animal se mouvant d'un mouvement propre aux animaux si ce point d'arrivée n'est pas choisi par l'animal comme terme de ses appétitions ou comme objet de ses répugnances. Il n'y a qu'un cas faisant exception, c'est le cas accidentel où l'animal qui est mû vers un point local y est poussé non par un mouvement immanent ou psychologique mais par le fait de l'inertie de son corps agissant sous l'influence du heurt d'un heurtant, un corps étranger au mobile y exécutera ce heurt en le violentant par un choc ou rencontre de mobiles cheminant l'un vers l'autre le long d'une même droite ; ce choc sera un choc violentant l'animal, c'est-à-dire le faisant malgré lui aller là où il ne désire pas aller.

Mais la fantaisie et l'appétitive [qui sont les facultés nécessaires pour avoir un désir] manquent à la plante ; donc la faculté végétative n'est pas du mouvement de locomotion des animés qui s'acheminent vers un terme qu'ils ont le désir de gagner. Le deuxième raisonnement est formulé ainsi par Aristote

h) dans ces termes : la partie végétative est aussi dans les plantes. Si donc c'est la partie végétative qui est le principe opérant les actions de mouvement local qui fait qu'on s'avance vers un point ambitionné, il s'ensuivrait que les plantes auraient cette faculté locomotrice, puisque cette faculté ne ferait qu'un avec la végétative qu'elles ont. Donc elles useraient de cette faculté locomotrice qu'elles auraient et pour pouvoir en user elles auraient les organes de locomotion progressive qui conviennent à cet exercice de déambulation. Or nous ne voyons rien de pareil : elles n'ont ni locomotion ni appareil organique locomoteur. Donc la faculté végétative n'est pas le principe de la déambulation progressive dans les animaux.

i) Aristote montre aussi que le sens n'est pas davantage le principe de ce mouvement local progressif et voici son argumentation : Le sens est propre à tous les animaux. Si donc c'était le sens qui était le principe de ce mouvement, il faudrait que tout animal soit doué de ce mouvement local progressif. Or on voit manifestement le contraire. Seuls les animaux parfaits ont ce mouvement. On voit en effet maints animaux qui, bien que doués de sens, sont rivés à ne pas changer d'emplacement et sont indéfiniment immobiles jusqu'à leur mort, c'est-à-dire pour toujours, ou mieux dit pour tout le temps de leur vie. Et parce que l'un ou l'autre pourrait croire que la raison de l'immobilité des plantes n'est pas l'absence de faculté motrice comme nous le soutenons mais seulement l'absence de moyens de locomotion ou d'appareil organique locomoteur, Aristote veut rencontrer cette objection, et il ajoute : la nature ne fait rien en vain, et ne se laisse pas manquer du nécessaire, sauf dans les

animaux qu'on a mutilés violemment ou qui n'ont pas atteint leur croissance naturelle et leur développement spontané. Tel est le cas des animaux pathologiques ou monstrueux ; leur anormalité ne se réalise que malgré la tendance naturelle, et proviennent de ce que quelque principe du germe s'est trouvé dévié de son développement physiologique. Mais les animaux immobiles ne sont pas dans ces conditions de tératologie. Leur développement séminal n'est pas dévié de la voie naturelle à laquelle leur espèce tend. Ils atteignent librement le terme parfait auquel incline leur nature spécifique, et ils ne sont pas violentés du dehors comme le sont les monstres.

La preuve que les animaux immobiles ne doivent pas à une monstruosité leur immobilité c'est qu'ils engendrent des rejetons aussi immobiles qu'eux-mêmes ; c'est de plus qu'ils atteignent leur croissance normale spécifique, tandis que les animaux qu'on a artificiellement fait dévier de leur type ont des déformations qui les éloignent de la valeur des coefficients quantitatifs qu'ils doivent avoir pour être normaux. Donc dans ces animaux immobiles aussi bien que dans les animaux moteurs d'eux-mêmes la nature ne fait rien qui ne serve [puisqu'elle n'a pas donné une faculté locomotrice aux immobiles sans qu'ils puissent s'en servir] et la nature ne se laisse manquer de rien de nécessaire [puisque tous les animaux auxquels la nature a donné la faculté se trouvent dotés des organes voulus et dus pour exercer cette faculté]. De là suit que si ces animaux avaient la faculté locomotrice, ils auraient les organes physiques propres à l'exécution des mouvements qui font progrédier ou changer de place tout l'être. Faute de posséder ces organes, la faculté locomotrice ne leur serait d'aucune utilité, et les moyens nécessaires à l'exécution de la progression motrice leur feraient défaut. De ce développement concluons que nous pouvons regarder comme acquis ceci : tout vivant qui a une faculté psychologique a aussi nécessairement les organes voulus pour user de ce principe

et que la finalité des organes physiologiques c'est qu'ils servent à l'exercice de leur faculté psychologique et ainsi la cause finale de l'organe c'est le fonctionnement de la faculté : les parties du corps sont pour celles de l'âme.

k) Aristote montre que même l'intellect est principe moteur et il dit que la partie rationnelle qui est appelée intellect ne se montre pas davantage principe des opérations progrédientes. De ce langage d'Aristote retenons que selon lui la faculté rationnelle n'est pas une faculté différente de la faculté intellective. Mais l'intellect est appelé « raison » en tant que c'est par méthode, succession et processus discursif et enquête suivie qu'il parvient à connaître la vérité. Et la thèse qui établit que l'intellect n'est pas principe de motion progrédiente se prouve comme suit : d'abord voici ce qui concerne l'intellect spéculatif, car l'intellect spéculatif considère spéculativement les choses qui sont seulement considérables spéculativement et qui ne sont nullement des agibles. Un exemple de ces considérations purement théoriques c'est le cas où l'intellect théorique envisage que le triangle a trois angles et que la somme de ces trois angles est égale à la somme de deux droits et d'autres théorèmes de même genre, il est manifeste que l'intellect théorique ne montre rien de ce qu'il y a à faire et ne dit rien de ce qu'il y a à éviter ou à poursuivre et ainsi il ne peut rien mouvoir, car la motion progressive doit avoir pour objet un bien à acquérir ou un mal à fuir. — Parfois cependant l'intellect considère des choses agibles ou pratiquables. Il est vrai que ce n'est pas pratiquement mais spéculativement que l'intellect envisage cet agible, parce qu'il le considère universellement et non en tant qu'il est le principe d'un mouvement particulier. Et, dès lors, il dit conséquemment que ni l'intellect (*quand il est contemplatif*), autrement dit quand il a envisagé quelque théorie, c'est-à-dire quand il a considéré spéculativement et que ce qu'il considère spéculativement (*est de la nature spéciale que constituent les choses à faire*), c'est-à-dire est un agible ou chose opérable,

l'intellect pour cela n'en est pas encore à prescrire de s'emparer de cette chose appétible, ni à éviter cette chose fuyable, comme lorsque maintes fois sans pouvoir nous décider à approcher ou à fuir nous nous sommes représenté par l'intelligence la raison de fuir ce qui est le terrible, ou la raison de s'approcher, en s'appropriant l'attrayant délectable. Mais sans que jamais l'intellect nous commande de nous effrayer d'une chose ni de l'appéter, notre cœur se trouve ému de terreur parfois sans que la volonté puisse maîtriser cette terreur. Et si à son tour le délectable (qui a été mû par le sensible) met ensuite l'appétit en branle, il y aura ensuite une autre puissance que le cœur et cette partie autre est celle qui est mue. Or, cette doctrine de la définition des facultés psychologiques est ici enseignée pour combattre Platon, lequel soutenait que les parties d'âme ont chacune leur siège séparément localisé, chacune étant dans sa région propre du corps de telle sorte que la faculté irascible, laquelle a en propre l'acte d'irritation, soit dans le cœur, et la faculté concupiscible serait dans une autre partie du corps qui serait affectée à s'excerer dans son domaine, à savoir dans le foie. Ainsi il a été démontré que l'intellect en considérant théoriquement une certaine pratique ou un tel agible, ne meut pas pour cela nos motions, et ainsi par cette démonstration se trouve que d'aucune façon l'intellect théorique ne meut quelque chose.

l) Aristote montre que l'intellect pratique ne meut pas non plus. Et il enseigne que dans le cas où l'intellect pratique prescrit, c'est-à-dire dans le cas qui se réalise quand l'intelligence prononce qu'il y a lieu de s'approcher ou de fuir. Alors, il ne suffit pas de cette injonction intellectuelle pour que le mouvement progressif ait lieu et l'homme ne se déplace pas pour cela. Mais bien loin de suivre ce que son intelligence lui donne d'avis, l'homme au contraire se laisse aller à faire ce qui lui plaît ; c'est ainsi qu'on voit les hommes incontinents suivre leur convoitise ou passion immortifiée. Ces hommes débauchés ont certes une raison

parfaitement droite, mais ils ne se conforment pas à leur droite raison, et par leur dérèglement se trouve démontré que l'intellect ne ment pas. Aristote fournit la même démonstration à l'aide des médecins dont la science médicale ne parvient pas à opérer la guérison parce qu'ils ne font pas en eux ce que leur art leur prescrit de faire. Il est dès lors démontré par là qu'« agir » selon la science n'est pas le fait de la science pratique mais d'une certaine autre faculté.

m) Aristote montre que la partie appétitive n'est pas maîtresse de ce mouvement progressif, parce que nous voyons que les hommes continents ont des appétitions et des convoitises mais qu'ils n'exécutent pas les déplacements auxquels l'appétit les invite. Le contraire a lieu pour les débauchés ainsi qu'il apparaît plus manifestement au septième livre des Ethiques. Il semble donc que l'appétit pas plus que les autres facultés ne meuve.

LEÇON QUINZIÈME

223. Théorie positive de la faculté appétitive. — *a*) Après qu'Aristote a procédé par manière de discussion à l'étude de la question de savoir quel est le principe du mouvement progressif des animaux, ici il procède à l'étude positive de cette théorie par manière de cours doctrinal. Et premièrement, il montre, universellement parlant, quel est le principe de ce mouvement local. Deuxièmement, il montre, par manière d'application de ce principe universel, comment il se trouve réalisé diversement dans chaque espèce d'animaux.

Au sujet du premier point, il fait deux choses. Premièrement, il montre ce qu'est le principe du mouvement local dans les animaux. Deuxièmement, il montre comment se réalise ce mouvement locomoteur, en ce qui concerne les

moteurs et les mobiles. Relativement au premier point, il fait trois choses. Premièrement, il démontre qu'il y a deux principes du mouvement [locomoteur des animaux] ; deuxièmement, il les réduit à un seul ; troisièmement, il résout une objection posée plus haut. Il dit donc premièrement, qu'ayant considéré les choses qui ont été dites plus haut, puisqu'il est avéré que ni la faculté végétative n'est la faculté locomotrice, et de même étant avéré que la faculté sensible n'est pas davantage faculté locomotrice puisque tous les corps vivants doués de végétation et de sensation ne présentent pas pour cela des phénomènes de locomotion, comme nos explications l'ont fait voir, il y a deux facultés qui s'indiquent comme locomotrices, à savoir l'appétit et l'intellect, toutefois, en entendant le mot intellect dans un sens élargi qui comprendrait sous ce mot même l'imagination. Celle-ci a en effet un certain caractère qui la fait semblable à l'intellect en tant qu'elle fonctionne en l'absence des sensibles [externes] tout comme l'intellect [fonctionne en l'absence des sensibles externes].

Et la raison de cette assimilation entre la fantaisie et l'intelligence c'est la faculté motrice elle-même. En effet, l'une et l'autre pouvant fonctionner en l'absence du sensible externe, cette possibilité commune leur vaut à l'une et à l'autre d'être toutes deux principes de locomotion animale. Beaucoup d'hommes en effet se font sourds à la voix de leur intellect, pour suivre dans leurs locomotions la voix de la fantaisie. C'est le cas des incontinents. Ils ne se conduisent pas conformément à la raison mais se laissent mouvoir par leur passion pour se livrer à quelque incongruité qui les avilit. Et dans les autres animaux [que l'homme], il va de soi que ni raison ni intelligence ne pourrait mouvoir [puisque ces animaux sont privés de raison et d'intellect] mais seule la fantaisie les peut mouvoir [puisque de leurs deux facultés connaissantes le sens a été exclu]. Mais dans les hommes, au contraire, la fantaisie et l'intellect existent. Ainsi se trouve démontré que l'une et l'autre de ces facultés

de l'homme l'intellect et l'appétition meuvent, à savoir 1° l'intellect en entendant sous ce nom aussi la fantaisie et 2° l'appétit.

b) Aristote ramène à un seul principe moteur, les deux principes locomoteurs qu'il vient de signaler. Et, à cet égard, il fait trois choses : premièrement, il démontre sa thèse ; deuxièmement, de ce qu'il a démontré il tire un corollaire, c'est la raison d'être d'un certain accident au sujet du mouvement des animaux ; troisièmement, il critique le dénombrement des puissances de l'âme tel que l'établissaient les anciens. Il dit donc d'abord que l'intellect qui meut est l'intellect qui raisonne pour en venir à quelque chose de pratique. Il ne peut pas se limiter à la seule théorie et au seul raisonnement. Agir n'est pas de l'art pur et pour l'art ; c'est le fait de l'intellect pratique. Cette définition le fait différer de l'intellect spéculatif en ce que l'un et l'autre ont chacun une fin qui est propre. Car l'intellect spéculatif étudie la vérité et ne l'envisage nullement pour une fin autre que la contemplation théorique. Il la recherche exclusivement pour elle-même. L'intellect pratique au contraire n'envisage la vérité théorique que nous s'en guider dans la pratique. Et il est patent que tout appétit a en vue une fin. Il est fou en effet de soutenir la théorie de l'art pour l'art. Car faire œuvre d'emploi de moyens en vue d'une fin autre que l'emploi de ces moyens tel est l'essentiel de toute œuvre. Or, cette fin dont l'artisan de l'œuvre a l'aspiration et en vue de quoi il ouvre la matière et emploie les moyens c'est précisément ce qu'on appelle l'appétible. C'est ce qu'on recherche comme but qu'on ambitionne comme terme à atteindre par ses efforts et c'est cet appétitif qui est le déterminant de la notion d'intellect pratique. En effet, lorsque nous voulons délibérer en quelque chose au sujet du parti à prendre pratiquement, nous nous mettons d'abord devant les yeux la fin que nous appétons. Puis nous recherchons les moyens qui sont de nature à nous faire gagner ce but appété. Et dans cette recherche nous suivons

un ordre de succession consistant en ce que nous partons de ce qui est le plus contigu au but et nous aboutissons comme dernier terme de notre recherche à ce qui est le plus éloigné du terme appété et est par conséquent le plus près du point de départ d'où nous devons nous éloigner pour gagner le but appété. Or, c'est ce dernier éloigné du but et ce premier rapproché du point où nous en sommes qui est le premier pas à franchir dans l'ordre de la locomotion pour tendre à la fin ambitionnée. Et c'est cette identité du plus distant dans l'ordre de finalité et du plus proche dans l'ordre d'efficience qu'Aristote exprime par une phrase complémentaire en disant : le dernier stade du mouvement est le plus éloigné du but quand on commence à raisonner par l'intellect pratique, c'est-à-dire en commençant le raisonnement en vue de la fin et en s'éloignant progressivement de cette fin. Mais ce dernier stade s'identifie avec le premier stade quand au contraire on ne « raisonne » plus mais qu'on « exécute » le résultat de la délibération ; car alors, « dans l'ordre d'efficience », ce qui était tantôt dernier devient premier puisque c'est cette phase par laquelle nous devons faire débuter notre action exécutrice. De là résulte que c'est à bon droit que nous avons enseigné que les deux principes moteurs des locomotions animales sont ceux que nous avons dits, à savoir l'appétit et l'intellect pratique. En effet, si l'intellect pratique meut, il doit son pouvoir moteur à ceci que l'appétible qui définit l'appétit est le même que celui qui définit l'intellect pratique, et ainsi ayant un caractère essentiel commun, il est raisonnable qu'appétit et intellect pratique aient une propriété commune, à savoir celle de mouvoir. En effet, l'appétible lui-même est essentellement ce par quoi commence l'enquête de l'investigation de l'intellect pratique, et c'est à raison de ce que la première phase obligatoire de son enquête est cette fin ou appétible que l'intellect pratique est nommé « pratique » et est déclaré moteur, car, en effet, le par quoi il commence son enquête, à savoir l'appétible, est moteur. [Il participe donc au pou-

voir moteur en son premier stade nécessaire]. Et ce qui est enseigné de l'intellect se doit comprendre aussi de la fantaisie, car, quand la fantaisie déclenche des actions locomotrices animales, elle ne les cause que moyennant de nous représenter ce que le fantasié a de désirable ou de convoitable. Donc c'est aussi à l'appétible que la fantaisie doit de mouvoir l'animal à des actions locomotrices. Ainsi se trouve établi ce qu'il fallait démontrer, à savoir qu'il n'y a qu'un seul moteur. Et ce mouvant unique c'est l'appétible. C'est l'appétible qui à la fois meut l'appétit et qui aussi est le principe moteur de l'intellect pratique; l'intellect pratique et l'appétit étant les deux principes moteurs qui avaient été signalés comme principes mouvant les locomotions animales.

Et il est raisonnable que ces deux principes locomoteurs se réduisent à un seul, lequel est l'appétible, parce que cette réduction à un seul résulte de ce que ces deux principes, qui sont l'un l'intellect pratique et l'autre l'appétit, sont prouvés être les mouvants de la motion animale. Il faut bien dès lors qu'ils soient réductibles à n'être que les participants d'un principe qui leur est commun. En effet, puisqu'un seul effet prouve l'unité de la cause propre de cet effet, il faut bien que ces deux principes moteurs doivent à une cause unique leur effet propre. Cet effet propre unique qui leur est commun est la locomotion animale : ils la doivent à un principe unique qui se retrouve dans les deux principes différents. Or, ce principe unique et commun est l'appétible qui est en effet essentiel à la définition de l'appétit et de l'intellect pratique. Et qu'on ne dise pas que si l'intellect pratique meut la locomotion animale, il doit de mouvoir cette motion à ce qu'il est un intellect; mais plutôt disons le contraire et soutenons que l'intellect pratique ne doit pas à son substantif ou à ce qu'il est intellect sa qualité de moteur. Mais il doit au contraire sa qualité de moteur à son adjectivation ou à ce qu'il est pratique, c'est-à-dire à ce qu'il est une certaine espèce d'intellect et non

pas à ce qu'il appartient au genre des intellects. En effet, pour prouver que l'intellect pratique ne doit pas sa qualité de moteur au fait qu'il est intellect, il suffit de remarquer que par soi ou substantiellement, c'est-à-dire en tant qu'intellect, tout intellect n'est pas moteur. C'est au contraire accidentellement, c'est-à-dire à raison de l'adjectif pratique qu'on ajoute au substantif « intellect » que l'intellect « pratique » est moteur. Et l'adjonction qui est survenue pour que l'intellect devienne moteur c'est l'appétible, car il n'y a aucun intellect mouvant sinon celui que l'appétible meut lui-même. Et la preuve que l'appétible doit mouvoir tout intellect pour que celui-ci devienne mouvant c'est le fait que toute intelligence mouvante s'appelle volonté. Car, toute volonté n'est pas autre chose qu'une faculté mue par l'appétible, à savoir c'est une faculté intellective mue par l'appétible. La volonté, en effet, est éclairée par l'intelligence. C'est l'acte de la motion intelligente, et cette motion intelligente est une certaine appétition ou une certaine motion appétitive; [elle a pour moteur l'appétit intelligent].

Et la raison pour laquelle l'intelligence ne meut qu'en devenant un appétit mû par l'appétible, est signalée comme suit au neuvième livre des *Métaphysiques*. L'essentiel de toute science pratique est, dit-on en ce livre, de ne désigner que génériquement les objets en se bornant à les faire connaître par ce qu'ils ont d'universel ou de familial. Or, pour prendre un objet comme but de locomotion, on ne peut se contenter de le connaître généralement en se bornant à savoir qu'il est en général dans une direction sans savoir en particulier dans quelle voie le quérir ; la science pratique ne peut devenir motrice qu'à condition de se débarrasser de la généralité qui empêche de désigner une voie individuelle, il faut que ce soit l'appétit qui la meuve. L'appétit, en effet, ne meut que vers un terme particulièrement désigné et qu'il a individualisé complètement.

Car contrairement à l'intellect qui est l'universel essentiel, l'appétit ne meut que sans aucune place laissée à l'univer-

salité. Et c'est ce qui est patent dans toute convoitise, car c'est à partir du moment où notre appétit a exclu toute universalité que l'appétit se déchaîne et meut grâce à ce que nous cessons de réfléchir à quoi que ce soit d'universel. La concupiscence en effet n'est qu'une espèce d'appétit. Mais Aristote préfère invoquer l'exemple de cette forme d'appétit qu'est la concupiscence et il la préfère notamment à la colère. En effet, la colère conserve quelque chose de non-individuel [en tant que le mal que veut détruire le colérique n'est odieux qu'à raison de ce que ce mal est un obstacle à un bien appété, lequel bien appété n'a plus rien d'universel puisqu'il est une appétition d'une chose recherchée pour son individualité. Tout autre est la colère. Elle cherche à supprimer un mal à raison d'un bien individuellement appété et recherche universellement ce qui est commun à ce mal et à tous les autres obstacles au bien appété. Pour elle, il y a universalité chaque fois qu'une chose est recherchée ou évitée en qualité de cause de trouble à un bien individuellement appété]. La concupiscence, elle, n'a rien qui ne soit appétition individuelle. Telle est la thèse d'Aristote au septième livre des *Ethiques*. Et ainsi se trouve établi ce qu'il fallait démontrer, à savoir que les deux moteurs sont ramenés à un seul, lequel est l'appétible.

224. Corollaires de la démonstration. — *c*) Du précédent théorème Aristote tire comme corollaire la raison pour laquelle accidentellement certaines de nos actions ou locomotions ont une qualification, à savoir qu'elles sont déclarées vicieuses ou erronées. Et il faut savoir, dit-il, que (*tout intellect est correct*) ; ce mot intellect ici employé doit s'entendre de l'intellect qui nous fait comprendre les derniers incomplexes. Ceux-ci ne sont plus analysables. On les appelle éléments simples ou premiers et indécomposables, autrement dit principes. — C'est en effet ainsi que nous ne nous trompons pas au sujet des éléments premiers qui sont le fondement de la moralité. De ce nombre sont les

adages suivants : il ne faut nuire à personne ; il ne faut être injuste en faisant quoi que ce soit ; et autres brocards de même genre. Dans les sciences théoriques, il y a pareillement des dictons analogues au sujet desquels il n'y a pas d'erreur possible. En ce qui concerne les déductions qu'on tire par application de ces principes, pourvu toutefois que nous raisonnions correctement, nos conclusions sont aussi exactes que les premiers principes dont elles sont logiquement provenues. Si de fait nos conclusions sont parfois inexactes, cela tient à ce que nous avons mal raisonné pour les obtenir et cette erreur de logique en déduisant est accidentelle. Mais, outre l'intellect tant immédiat que déduisant, il y a d'autres facultés motrices qui peuvent être ou dans le vrai ou dans le faux.

Et en conséquence il arrive que dans nos actions nous nous écartons de ce qui est correct moralement et cette aberration est une faute dans la mesure où nous nous éloignons de ce qui est la vérité intellectuelle et rationelle. Dès lors, de ce qui précède résulte que l'appétible meut sans cesse. Et cet appétible est ou bien le vrai bien quand nous faisons consister l'appétible en ce qui est jugé par le jugement de notre intellect qui se prononce sur ce qui est juste. Mais d'autres fois cet appétible est au contraire un bien apparent quand l'appétible est placé par nous dans des choses qui sont en opposition avec ce que nous préconise notre jugement du bien moral. Or, cela parce que nous lui préférons ce que l'appétit sensible ou la fantaisie nous propose. Il s'en faut d'ailleurs que tout bien soit appétible et déclenche nos locomotions, car seul est moteur le bien pratique, c'est-à-dire qui nous attire à un acte à faire. Or, il est contingent que le bien soit mis par nous en tel bien particulier ou en tel autre bien particulier ; c'est d'ailleurs ainsi qu'il nous est loisible de réaliser une action qui atteint le bien de telle façon ou de telle autre, et cette liberté de choisir la réalisation qui nous plaît entre toutes les réalisations possibles de notre idée du bien est commune

à tous nos domaines opératoires. Il suit de là que tant que notre idée du bien reste l'idée qui est la dernière dans l'ordre de l'inférence ou de l'abstraction, celle-ci garde toute l'universalité qu'a l'idée la plus abstraite du bien et nous restons immobiles dans le monde velléitaire ou de la théorie parce que cet appétible ne saurait nous mouvoir vers un terme particulier puisqu'il n'est pas lui-même particularisé. Il reste donc que ce qui était à démontrer est établi, et que la puissance de l'âme qui est appelée l'appétitive est la motrice de nos locomotions.

225. Réfutation du faux dénombrement des facultés motrices psychologiques qu'enseignent les anciens philosophes. — *d)* Aristote réfute ce qui est enseigné par les anciens au sujet des facultés motrices. Si, leur dit-il, vous distinguez que l'âme n'a d'autres parties que les parties motives respectivement rationnelle, irascible et concupiscible, si votre intention est de dénombrer autant de pouvoirs ou facultés psychologiques qu'il y a d'espèces d'actes psychologiques irréductibles les unes aux autres, on trouvera bien plus d'espèces irréductibles que vous ne l'enseignez, à savoir le genre végétatif, sensitif, intellectif, délibératif et appétitif. Aristote, comme au sixième livre des Ethiques, distingue le genre délibératif ou raisonneur, lequel a pour objet de comparer les agibles afin de formuler la conduite pratique à tenir. Or, ces agibles qui forment son objet sont contingents, tandis que l'objet du genre scientifique est de se prononcer sur les choses nécessaires. Et la raison de cette distinction entre les deux domaines respectivement du contingent et du nécessaire se trouve au dit sixième livre. — Même ces facultés autres que les motives étant non motives diffèrent des motives beaucoup plus que les motives ne diffèrent l'une de l'autre. Ces motives, quand elles sont en outre sensitives, diffèrent moins encore l'une de l'autre, par exemple, la faculté motive sensitive qui est la concupiscible diffère moins encore

de la faculté motive sensitive appelée irascible, [car elles ont de semblable d'être toutes deux sensitives]. Donc ce qu'il fallait démontrer est établi : il y a plus de facultés psychologiques que celles que nos adversaires indiquent.

226. Réfutation de l'objection tirée du fait de la résistance aux appétits. — *e*) Aristote rencontre une certaine objection déjà signalée plus haut et tendant à établir que l'appétit ne meut pas. Pour démontrer cette immobilité, on invoque le fait que les appétits ne parviennent pas à débaucher les hommes chastes. Mais cette objection se réfute par le fait que dans l'homme il y a des conflits d'appétits. Les appétits rationnels que les chastes suivent sont au contraire privés de toute force motrice par les débauchés qui entendent rester sourds à la voix de la raison préconisant comme bien ce qui est raisonnable. Et, dit Aristote, étant donné que des conflits d'appétits contraires l'un à l'autre peuvent se produire, il y a lieu de remarquer que ces conflits ont lieu quand la convoitise conspire contre l'appétition raisonnable. Et cette lutte entre antagonistes est possible à raison de ce que cette lutte a lieu chez des animaux qui ont l'appréciation du chronologique, c'est-à-dire qu'ils ne se représentent pas seulement les sensibles extérieurs qui frappent présentement leur organe sensible externe, mais aussi ils se figurent le passé et le futur parce que l'intellect parfois enjoint de se priver sur l'heure de quelque convoitable, à raison des maux futurs qui résulteraient de ce convoitable si on en jouissait présentement. Tel est par exemple le cas qu'on voit se produire quand, sur le jugement de son intelligence, le fiévreux juge préférable de s'abstenir de vin afin d'éviter la fièvre. — Mais, par contre, la concupiscence attire à absorber le vin pour le délectable même qu'il y a à l'absorber, c'est-à-dire pour la satisfaction présente de l'appétit [sans égard aux pénibles conséquences de ce vin]. Il est manifeste en effet que ce qui est pour le moment délectable

paraît absolument bon et agréable, et cette apparence de bonté absolue provient de ce qu'on s'abstient de considérer les conséquences que le présent agréable aura dans l'avenir.

227. Ordre du mouvement de locomotion animale. — *f)* Aristote montre l'ordre du mouvement de locomotion animale. Et à cet égard il fait trois choses : premièrement, il montre comment les moteurs se ramènent à un seul, et comment ils se ramènent à plusieurs ; deuxièmement il montre comment ces divers moteurs sont en rapport les uns avec les autres ; troisièmement, il donne une théorie sommaire de ce qui dans chacun est requis pour qu'il y ait mouvement. Il dit donc d'abord que si les mouvants sont considérés formellement, c'est-à-dire en tant que moteurs, et dans ce qui les fait essentiellement de leur espèce, c'est-à-dire moteurs, il faut dire qu'il n'y a qu'un seul mouvant, et ce moteur unique est l'appétible ou la faculté appétitive, c'est-à-dire le genre des facultés appétitives. En effet, entre tous les moteurs, celui qui meut d'abord c'est l'appétible ; celui-ci en effet est un moteur qui n'est pas mû. En effet, il ne pourrait y avoir d'autres moteurs de l'appétible que la fantaisie ou l'intellect. Or, ni la fantaisie ni l'intellect ne peuvent mouvoir l'appétible parce que imaginer et intelliger sont des actes de connaissance et qu'aucun acte de connaissance ne peut être moteur puisque connaître c'est recevoir une information des choses et être mû par elles sans rien mouvoir. — Il est en effet patent que la fantaisie et l'intellect qui sont appelés les seconds moteurs sont moteurs ; ils le doivent au premier moteur qu'est l'appétible. Ils ne meuvent qu'à raison de la participation que les connaissances d'imagination et d'intellect acquièrent par l'effet de l'appétible qui les rend connaissances fécondes pour l'action. Donc tous les moteurs ont de commun de participer au premier moteur. Celui-ci leur vaut d'être moteurs. Cependant, encore que tous les moteurs ont de commun de participer à la motion dont les meut le

premier moteur qui les fait être moteurs, néanmoins il y a plusieurs moteurs.

g) Aristote décrit dans quel ordre s'accomplit la locomotion animale. Trois ingrédiants interviennent, dit-il, dans ce mouvement. L'un des trois intervenants est celui qui est le mouvant ; le second est l'organe dont se sert le mouvant pour mouvoir. Le troisième intervenant est celui qui est le mû. Le moteur à son tour est double. L'un des mouvants est, il est vrai, un moteur immobile, l'autre au contraire est le moteur mobile, c'est-à-dire mû. Dans le mouvement de l'animal, le moteur qui n'est pas mû est le bien actuel ou pratique qui meut l'appétit pour autant que ce bien agible est connu soit imaginativement soit intellectuellement. Mais, par contre, le moteur mû c'est l'appétit lui-même ; car tout ce qui appète en tant qu'il appète est mû ; et l'acte même d'appétition est un certain acte ou phénomène de motion ou de changement à condition d'entendre le mot motion dans le sens où ce mot est désignatif de l'acte d'un parfait. C'est déjà cette distinction que nous fîmes en appelant « mouvement » l'opération du sens et de l'intelligence. Le facteur mobile est par contre l'animal. Enfin l'organe qui sert à l'appétit pour réaliser la locomotion est quelque chose de corporel, à savoir ce qui est le premier organe du mouvement. Et c'est le motif pour lequel il faut étudier les organes de ce genre en traitant des opérations qui sont communes à l'âme et au corps. Or, de fait, Aristote en traite dans son livre intitulé « de la cause du mouvement des animaux ». Mais dans le présent traité de l'âme tel n'est pas son sujet : il ne traite ici que de l'âme au seul point de vue de la psychologie [en faisant abstraction de ce que les phénomènes psychologiques ont de préterpsychologique ou de physique comme faits corporels].

h) Aristote donne une brève théorie de l'organe du mouvement local, et il dit en résumé qu'organiquement le premier membre moteur doit être tel qu'en lui se rencontre à la fois le principe et la fin du mouvement tout juste comme

dans une certaine pulsation renouvelée périodiquement. De ces deux états de protubérance et de dépression, l'un est considéré comme le terminus de la pulsation tandis que l'autre est au contraire le point de départ de la pulsation ; car le concave est dans le pouls la constriction finale de la veine et la gibbosité est l'état initial du mouvement dû à l'élasticité de la tunique du vaisseau. La constriction, en effet, presse en le contractant sur lui-même le liquide sanguin. Au contraire, lorsque se trouve dilaté le vaisseau, on considère le renflement de la protubérance en tant que ce stade devient le début de la pulsation et de la motion locale qui chasse le sang plus loin. Et à raison de ce que nous considérons au même endroit le principe et la fin du mouvement, à raison aussi de ce que d'autre part le début de tout mouvement doit être sans mouvement, comme lors du mouvement de la main le bras doit être pris comme coordonnée immobile ou fixe sans mouvement, tout comme aussi le bras se mouvant il faut considérer comme fixe l'épaule par rapport à laquelle il évolue, et qu'enfin il y a non-mouvement du point initial de tout mouvement, il faut que dans l'organe même du mouvement qu'est le cœur, il y ait un certain reposant, en tant qu'il s'y trouve l'origine du mouvement et un mû en tant que le mouvement se termine à lui. Et ces deux parties dans le même organe, à savoir la partie en repos et la partie mue sont deux parties ayant chacune une définition irréductible à celle de l'autre bien que dans la réalité où existent ces deux parties elles soient inséparables l'une de l'autre aussi bien spatialement que par l'identité du fonctionnant de ces deux fonctions définies comme différentes l'une de l'autre. Or, cette nécessité de reconnaître ici principe et terminus de mouvement et par conséquent un immobile et un mû, s'établit avec évidence ~~en faisant remarquer que tout mouvement d'animal se fait~~ en deux sens lesquels sont par abduction et adduction.

Dans le mouvement d'abduction en effet, le moteur n'est que le principe initial ou début du mouvement, car, en

repoussant de soi-même le membre moteur, l'auteur du mouvement d'abduction éloigne de lui-même ce membre abducteur. Mais dans le mouvement d'adduction, l'auteur du mouvement d'adduction est le point terminus du mouvement parce qu'en déplaçant le membre adducteur, il l'attire à soi. Et à raison de ce que l'auteur du mouvement d'abduction et d'adduction est respectivement origine et fin, il faut que le premier organe du mouvement local dans l'animal soit à la fois l'intervenant à titre de principe du déplacement et de fin du déplacement. Et dès lors, il faut que quelque chose d'immobile s'y rencontre et que néanmoins le mouvement y prenne son origine. Tel est le cas qui se présente dans le mouvement circulaire ; car le corps qui se meut circulairement est immobile à raison de ce que ni son centre ne bouge, ni ne se déplace son plan caractérisé par la position fixe des extrémités de son axe, position marquée par deux pôles fixés invariablement dans la sphère. Et ainsi on ne peut pas dire que rien ne reste permanent lors du mouvement circulaire d'un mobile, à moins toutefois qu'on ne dise que l'idée de mouvement est totalement réalisée dès qu'il y a un mouvement.

Certes à considérer la totalité de la trajectoire circulaire comme un seul situé ou un seul lieu, il faut dire que le mobile ne change pas de lieu puisqu'il reste tout entier dans ce seul lieu. Mais à considérer séparément chaque partie de la trajectoire comme constituant chacune un lieu différent, le mobile est dit changer de lieu puisqu'il parcourt l'une après l'autre chaque partie de la trajectoire circonférence. Et alors ce n'est pas seulement l'idée du mouvement qui est réalisée complètement mais aussi la réalisation objective de l'idée qui est totale puisque plus rien n'est alors en immobilité. Les mêmes considérations s'appliquent à tout mouvement du cœur ; car le cœur fixé dans la même partie de l'alvéole thoracique y demeure en immobilité sans changer, tandis que considéré non plus entièrement mais par chaque partie à part l'une de l'autre

comme des localisés différents, il faut dire que le cœur n'est pas immobile figé en son lieu unique, mais il réalise des changements de lieu appelés respectivement abduction et adduction suivant qu'il aspire à soi le sang attiré ou qu'il propulse loin de soi le sang refoulé et dès lors il fonctionne comme pompe aspirante et foulante. Ainsi se trouve établi ce qu'il fallait démontrer, à savoir que le cœur est à un certain point de vue un immobile, et à un certain autre point de vue un mobile.

LEÇON SEIZIÈME

228. Théorie des divers animaux en tant qu'ils sont diversement pourvus de la faculté appétitive. — *a*) Après qu'Aristote a fait la théorie du principe motif selon le mouvement changeant de lieu en principe et en soi, maintenant il en traite relativement pour autant qu'il se trouve réalisé diversement selon qu'il est départi à chaque espèce d'animaux. Et à cet égard, il fait trois choses : premièrement, il montre ce qui est commun à tous les animaux participant au mouvement ; deuxièmement, il montre comment ce principe est possédé par les animaux imparfaits; troisièmement, il montre que certes ce principe du mouvement se trouve dans l'animal tout à fait le plus parfait, c'est-à-dire dans l'homme, mais différemment de ce que ce principe est dans les autres animaux moins parfaits que l'homme. Il dit donc d'abord que tout animal en tant que doué d'appétitions animales est un être doué du mouvement immanent consistant à se mouvoir soi-même. Car l'appétit est à soi-même la cause motrice de son propre mouvement subi [c'est à la fois la convenance émotionnante qui est la causalité motrice de son appétition et qui est le mû ou ému de son appétition]. Néanmoins toutefois, encore que la faculté appétitive soit motrice d'elle-même, elle ne

peut cependant être sans l'acte d'une autre faculté, et cette autre faculté est la faculté de fantasier. Mais cette faculté imaginative est ou bien raisonnable ou bien sensible. Et la faculté imaginative sensible est celle à laquelle participent les animaux autres que les hommes. On sait que les animaux autres que les hommes sont privés de la fantaisie raisonnable.

Il faut noter ici que, comme nous en avons averti le lecteur plus haut, de même que ci-dessus Aristote a donné au mot « intellect » un sens étendu (n°209) qui permettait de comprendre sous le nom d'intellect non seulement l'intellect proprement dit mais aussi la fantaisie qui est une faculté sensible appelée improprement intellect, ainsi aussi réciproquement ici Aristote emploie le mot « fantaisie » dans un sens tellement généralisé qu'il y fait rentrer non seulement la fantaisie proprement dite mais aussi l'intelligence, faculté qui étant spirituelle est une fantaisie improprement dite. Pour ces généralisations du sens des mots imagination et intellect, il se fonde non sur le sens propre à ces mots respectifs mais sur leur étymologie, l'un, la fantaisie, désignant par la signification même du mot étymologiquement toutes les facultés qui connaissent en l'absence du sensible externe, et l'autre, l'intellect, désignant étymologiquement tout ce qui est connaissant intérieurement. [Il y a donc étymologiquement entre ces deux mots « fantaisie » et « intellect » une synonymie complète qui les rend convertibles l'un à l'autre : en effet, tout connaissable qui n'est pas externe est interne et réciproquement]. Car la fantaisie fait connaître lorsqu'il y a apparition, [c'est-à-dire non-présence du sensible externe]. Or l'apparition ou connaissance sans présence du sensible commun se trouve réalisée de deux façons : premièrement quand la faculté qui connaît en l'absence de tout sensible externe est une faculté sensible appelée sens interne, et secondement quand la faculté qui connaît en l'absence de tout sensible externe est raisonnable ou spirituelle. La fantaisie en effet opère comme la raison

et l'intellect en ceci que, comme l'intellect et la raison, la fantaisie opère sans requérir la présence du sensible externe.

229. Théorie de la faculté appétitive en tant qu'elle est faculté des animaux imparfaits. — *b*) Aristote montre ce qui est principe de mouvement dans les animaux imparfaits. Et on appelle animaux imparfaits ceux auxquels on ne reconnaît d'autre sens que le seul sens tactile. Et il dit qu'il faut se demander ce qui les meut. Oui ou non, doit-on leur reconnaître, outre le sens externe unique du tact, des facultés internes sensibles appelées, l'une, l'appétitive et l'autre, la concupiscible ? Il est, de fait, qu'on leur voit la concupiscence, car on constate qu'ils ont de la tristesse et de la joie, [sentiments qui impliquent, l'un, la concupiscence satisfaite, l'autre, la concupiscence contrariée]. En effet, les animaux imparfaits se contractent lorsqu'ils sont sous le coup d'une substance sentie comme nocive. Au contraire ils s'épanouissent et s'ouvrent à ce qui leur est sensiblement favorable. Or, ils ne se recoquevilleraient pas ainsi furieusement ni ne se déploieraient aussi complaisamment si ce n'était pas le sens de la douleur qui les affolait et si ce n'était pas le sens de la délectation qui les flattait. Or, s'il y a en eux douleur du pénible et joie du délectable, il faut nécessairement qu'il y ait en eux concupiscence. Mais puisque la concupiscence naît du sens de la délectation, il suit de là que la concupiscence exige l'imagination ; [l'imagination seule, en effet, fait connaître le délectable des choses puisque le délectable n'est pas un sensible externe mais n'existe comme tel que dans notre interne]. Il reste donc à nous demander comment dans ces choses de l'appétit fonctionne la phantaisie. Et Aristote répond que le rôle de la fantaisie et de la concupiscence dans ces animaux imparfaits est tout juste mesuré à ce qu'est le mouvement dans ces animaux. Tout y est à l'avenant de ce mouvement. Or ils ne se meuvent pas vers un lieu déterminément connu comme telle localité. En effet,

ils ne cherchent pas à atteindre par leur motion tel lieu dont ils connaitraient la situation ou emplacement géométrique, tandis que tel est le cas des animaux parfaits. Ces derniers se déplacent d'un mouvement progrédient. Et pour cela ils se représentent par l'imagination géométrique un certain emplacement à distance de celui qu'ils occupent, et c'est cet emplacement ainsi imaginé distinctement qu'ils recherchent par la concupiscence et vers lequel ils s'acheminent. Mais les animaux imparfaits étant ceux dont nous parlons ici, rien de tel ne se passe pour eux. Ils n'imaginent pas géométriquement le distant, et ils n'imaginent rien de chronologiquement distant.

En effet seul le sensible externe qui leur est chronologiquement présent est imaginé par eux. Mais quand on les froisse, ils imaginent comme pénible ce froissement, et ils se contractent pour se soustraire à ce froissant. Quand aussi on les délecte, ils déploient leur organe sentant pour l'étendre à cet excitant flatteur et s'y appliquer. Et ainsi on voit qu'il leur est donné d'avoir une fantaisie vague et une concupiscence confuse, en tant que c'est agir indéterminément que se borner à imaginer et à convoiter en se limitant à l'imaginer et le convoiter comme délectable occupant une place indéterminée, sans aller jusqu'à l'imaginer et le convoiter comme déterminément repéré là ou ici en cette place-ci ou en ce site-là. C'est avoir l'imagination confuse et la concupiscence confuse que de ne pas savoir où convoiter ni où imaginer. Les animaux imparfaits peuvent seulement convoiter le délectable comme étant doux n'importe où et l'imaginer comme étant désirable n'importe où. — C'est une confusion sans détermination géométrique.

230. Théorie des hommes en tant que pourvus d'une faculté appétitive spéciale. — *c)* Aristote montre quelle est la faculté appétitive chez l'homme. Et à cet égard, il fait trois choses : premièrement, il montre

comment le principe moteur chez les hommes est la raison délibérante ; secondement, il fait voir comment parfois la délibération de la raison est tenue en échec par la faculté appétitive sensible ou appétit proprement dit ; troisièmement, il précise quelle est la raison qui est mouvante ou appétitive. Il dit donc d'abord, comme on le voit d'après ce qui a été dit plus haut (214), que la fantaisie se rencontre aussi dans les animaux non humains. Mais la fantaisie qui sert à appéter ce qu'une délibération fait voir préférable, est une fantaisie qui est le privilège des animaux raisonnables. En effet, résoudre la question de savoir si ceci ou cela est la chose qu'il faut faire, constitue l'œuvre de délibérer ; or cette œuvre est le fait de la raison. Et pour se livrer à ce travail de délibération, il faut admettre comme règle et comme fin ou comme idéal de ce genre un absolu auquel on rapportera par comparaison tous les partis à prendre, de telle sorte qu'on mesurera leur valeur respective en se rendant compte de la perfection avec laquelle chacun des agibles se conforme à ce prototype. Il est manifeste en effet que l'homme *(imite)*, c'est-à-dire cherche à réaliser un modèle en le reproduisant le plus fidèlement qu'il le peut. Et si l'homme croit que cet idéal qu'il a adopté est reproduit plus adéquatement par un des agibles, c'est cet agible que l'homme poursuit comme supérieur en bonté et meilleur en excellence. Or, pour juger de ce qui est meilleur, nous devons disposer toujours d'une mesure faisant connaître de combien le meilleur s'approche du bien absolu plus que les autres agibles n'en approchent. Et ainsi se trouve prouvée la nécessité d'admettre préalablement à toute délibération qu'on s'entende sur un idéal reconnu comme incontesté et incontestable de telle façon qu'en comparant à cet idéal les différents agibles on puisse discerner que l'agible qui réalise le mieux ce désirable sera l'agible qu'il faut faire. Et ce rôle de terme de comparaison auquel on compare les agibles est joué dans tout syllogisme par le moyen terme. Ce moyen

terme est celui qui sert à la raison pratique à établir par syllogisme quel est des agibles celui qu'il faut accomplir.

Par ces considérations on établit manifestement que la raison délibérante peut faire de plusieurs phantasmes ou images un ensemble. Il se fait que des trois termes de tout syllogisme ici l'un des agibles est préféré à l'autre dans la conclusion du syllogisme. Il va de soi que l'idéal moral forme le moyen terme ou terme troisième ; il est ensuite comparé respectivement à l'un des agibles dans une des prémisses du syllogisme, et à l'autre agible dans l'autre prémisse, de telle façon que cet idéal ayant servi à mesurer montre qu'un des agibles est plus près de l'idéal et que l'autre est plus loin de l'idéal. Il ne reste après ces deux prémisses qu'à conclure : donc prenons l'agible qui réalise le mieux l'idéal.

Ainsi se trouve énoncée la raison pour laquelle les animaux n'ont pas d'opinion bien qu'ils aient la fantaisie. Ce qui les prive d'opinion c'est que n'ayant pas le syllogisme, ils sont sans moyen de connaître la précellence ou raison de préférer un agible à l'autre. Mais la délibération de la raison n'a pas cette [illegible]une; c'est pourquoi tout animal raisonnable opine. Ca[illegible] il n'avait pas d'opinion, il n'aurait pas le moyen de faire de trois phantasmes une seule unité faisant connaître que la raison de préférer tel agible à tel autre c'est la supériorité donnée à l'un par tel idéal qui y est mieux réalisé et plus mal dans l'autre agible. De là aussi on peut conclure quelle est la raison pour laquelle l'appétit inférieur qui suit la fantaisie n'a pas la délibération mais sans délibérer se laisse emporter à sa convoitise ou à sa colère ; la raison en est que cet appétit [n'ayant pas l'usage du syllogisme puisque c'est un appétit sensible] en est réduit à suivre sa fantaisie sensible sans pouvoir délibérer.

d) Aristote montre comment la délibération de la raison est surmontée par l'appétit inférieur. Et il dit que l'appétit inférieur qui exclut toute délibération est plus fort que ce

qui a été délibéré, et parvient à faire faire par l'homme délibérant tout juste le contraire de ce que sa délibération lui avait montré. D'autres fois au contraire c'est un appétit qui en meut un autre, à savoir que parfois est vainqueur l'appétit supérieur qui est celui qu'éclaire la raison délibérante ; et l'appétit qui est alors vaincu c'est l'appétit qui s'éclaire à la lumière de la fantaisie sensible. [Comme dans les révolutions sidérales le mouvement diurne est universel et à ce titre emporte aussi chaque planète qui se meut du mouvement particulier qui est partiel et propre à cet astre, ainsi en est-il des gens honnêtes. Chez eux ce qui est vainqueur c'est la faculté universelle. Leur appétit est guidé souverainement par la raison qui préconise le bien absolu ou général, tout juste comme toute la voûte céleste est entraînée par le mouvement universel de la rotation diurne, tandis que leur appétit guidé par la fantaisie sensible est partiel et restreint au bien du sens comme chaque mouvement planétaire est propre à chaque satellite du soleil sans entraîner les autres ni la sphère diurne].

En effet, le propre des honnêtes ou continents, c'est de maîtriser leurs appétits inférieurs par leur appétit supérieur et ainsi de vaincre leurs passions en exécutant ce que leur délibération rationnelle a décidé d'exécuter. Et tel est bien l'ordre qui est conforme à la nature des choses. Cet ordre donne le pouvoir à qui le mérite par sa supériorité. — Appliquée ici cette règle veut que ce soit l'appétit supérieur qui prévale contre l'appétit inférieur. C'est le motif pour lequel aussi la sphère de rayon maximale est réputée le situant de ce qui est renfermé par cette surface sphérique, et dès lors on dit en mouvement le contenu quand il varie sa distance au contenant tandis qu'on ne dit pas en mouvement le contenant quand il varie sa distance à un situé en son contenu. C'est ainsi que tel point du contenu peut être envisagé comme décrivant trois trajectoires, l'une due au mouvement diurne de la terre gyrant sur son axe, l'autre due au mouvement annuel [de la terre décrivant son mouve-

ment annuel] et la troisième propre au point planétaire dont on étudie la marche. C'est ainsi que la planète Saturne a ces trois mouvements. D'abord elle se meut du mouvement diurne qui est caractérisé par une gyration autour de l'axe des pôles nord et sud géographiques. Puis Saturne se meut du mouvement annuel qui s'exécute circulairement dans un plan zodiacal déterminé par les extrémités ou pôles de la perpendiculaire au plan zodiacal menée par le centre de la sphère céleste ; ce plan zodiacal étant autre que le plan de chaque gyration diurne, on dit que l'un de ces plans est contraire à l'autre, et en outre de ces deux mouvements [apparents ou qui sont communs], Saturne a un mouvement qu'il est seul à avoir : c'est son mouvement de planète.

Il en est de Saturne comme il en est du mouvement de l'appétit inférieur ; car de même qu'il y a fidélité de Saturne à subir les trois mouvements susdits selon la hiérarchie de leurs pouvoirs respectivement universel ou supérieur et propre ou inférieur, ainsi Saturne suit son mouvement propre. Néanmoins il ne le suit que de manière à ne pas laisser que de suivre les mouvements communs. Ainsi l'appétit sensible des gens honnêtes ne laisse pas que de garder quelque chose de son pouvoir sur eux, mais cependant cet appétit inférieur ne garde de pouvoir que dans la limite du respect dû à l'appétit supérieur. Moyennant ce respect de la suprématie de l'appétit rationnel, les gens honnêtes suivent la nature en ce qu'ils donnent le pas à la puissance qui mérite sa supériorité de dignité objective par son universalité et ils ne laissent pas monstrueusement prévaloir l'appétit qui étant sensible est par le fait particulier et est à ce titre inférieur à l'appétit universel ou raisonnable, c'est-à-dire de la raison délibérante. Si au lieu d'agir honnêtement il arrivait qu'on agît malhonnêtement, il faudrait dire le contraire de ce que nous venons de formuler et soutenir que l'ordre des choses est violé et que leur nature est contrecarrée. Alors l'appétit supérieur est violenté par l'appétit inférieur que les malhonnêtes pré-

fèrent. Dès lors concluons que dans les choses de la morale la malhonnêteté ou péché fait tout juste ce qui dans le domaine de la physique constitue une monstruosité, car de même qu'en morale le péché est une monstruosité parce qu'il enfreint le devoir, ainsi en physique le monstre violente les règles de ce qui devrait être selon la nature ; et il l'enfreint par une violence qui du dehors a raison de la nature ou principe interne.

e) Aristote montre quelle est la raison dont on peut dire qu'elle est motrice. Et premièrement, il faut savoir que la raison théorique qu'Aristote appelle scientifique n'est pas motrice, mais elle est au contraire en repos, parce qu'elle ne se prononce en rien au sujet de ce qu'il faut tâcher de se procurer ou d'éviter, ainsi que nous l'avons expliqué.

Quant à la raison pratique, on distingue deux raisons pratiques, l'une est la raison pratique universelle, et l'autre est la raison pratique particulière. — Pour nous représenter la raison pratique universelle, disons par exemple que c'est celle qui dit que telle personne doit faire telle action comme lorsqu'elle prescrit aux fils d'honorer leurs parents. La raison pratique particulière dit de plus que je suis la personne dont parle la raison pratique universelle et que telle marque d'honneur aux parents est précisément celle que la raison pratique universelle m'enjoint de faire. Tel est le cas où la raison pratique particulière me dit que je suis fils et que présentement la marque d'honneur que je dois à mes parents est celle que voici.

Ainsi particularisée, l'opinion que me donne cette raison pratique particulière a déjà toute la détermination voulue pour être mon guide et suffisamment se précise pour agir, tandis qu'aussi longtemps qu'elle reste universelle son manque d'individuation empêche ma raison pratique de me diriger pour agir. Ou bien si on veut soutenir que la raison pratique universelle me meut aussi bien que la raison pratique particulière, cette façon de parler oblige en conséquence à dire que la raison universelle meut à titre de

moteur au repos et de cause motrice première, [c'est-à-dire nécessitant d'être habilitée pour mouvoir] tandis que la raison pratique particulière meut à titre de cause prochaine, [c'est-à-dire ne nécessitant plus aucune habilitation préalable mais au contraire prête à fonctionner] et déterminément toute débarrassée du vague qui l'empêchait d'avoir l'individuel qui est nécessaire à tout moteur pour pouvoir mouvoir [puisque le mouvement vers le vague est une contradiction dans les termes, le mouvant vague est aussi une contradiction dans les termes, car le mouvant doit être déterminé à l'avenant de la détermination particulière qui est essentielle à tout genre de but de mouvement].

En effet, les motions et les opérations n'ont jamais lieu en général ; dès lors, pour qu'une motion s'ensuive, il faut que l'opinion universelle subisse une précision qui arrête et veuille les détails des moyens d'exécution. Et à cause de cela, il arrive que dans nos actions nous péchons. Ces fautes ont lieu quand l'opinion de la raison pratique universelle vient à être ruinée au sujet d'un agible individuel. La cause de cette ruine [ce qui se révolte contre l'appétit raisonnable], c'est la suffisance de quelque appétition inférieure se révoltant et conspirant contre l'appétit supérieur de la raison particulière pratique. — Et si on s'affranchit de la supériorité de la raison particulière pratique c'est que cette raison particulière pratique vient à être privée de ce qu'elle a de tout le particulier qui lui donnait de mouvoir, et c'est pour nous assurer quelque délectation ou pour la satisfaction de quelque passion inférieure que nous enlevons à notre raison pratique particulière la détermination individualisante qui lui donnait de nous mouvoir. Au contraire, pour pécher, il n'est nullement essentiel de se défaire de l'opinion pratique universelle ; on peut concilier les meilleurs principes avec les pires actions pourvu qu'on laisse aux bons principes moraux leur universalité et que la raison pratique particulière ne les applique en rien.

LEÇON DIX-SEPTIÈME

231. Interdépendance entre les parties de l'âme. — *a)* Après qu'Aristote a donné une théorie de chaque partie de l'âme, ici il montre comment il y a entre les parties de l'âme une interdépendance. Et premièrement, il montre qu'il est nécessaire que dans tout corps vivant on trouve la faculté végétative. Deuxièmement, il montre que la faculté sensitive n'est pas dans tous mais seulement dans certains corps vivants. Il dit donc d'abord en manière de conclusion s'appuyant sur ce qui plus haut fut démontré des propriétés des facultés de l'âme : tout corps vivant et par conséquent tout ce qui a part d'âme [puisque avoir âme c'est avoir faculté d'être corporel vivant] doit nécessairement avoir âme végétale, et cette nécessité d'avoir âme végétale perdure depuis l'instant premier où on est engendré jusqu'à l'instant dernier où on meurt. Par cette façon de s'exprimer, il fait connaître que sa thèse se limite aux seuls animaux qui naissent et meurent. Et voici la démonstration qu'il donne à sa thèse. Il est nécessaire, dit-il, que tout vivant qui est engendré passe par trois stades successivement : il doit tendre vers l'état adulte, il doit parvenir à l'âge adulte, il doit avoir dépassé l'âge adulte et être sénilement au temps de la décroissance par décrépitude. Mais ces trois stades doivent chacun supposer l'usage d'aliments. Car au temps de la croissance juvénile, il faut fournir à l'organisme plus d'aliments assimilés que ne requiert la conservation de la taille déjà atteinte ; au temps adulte il faut fournir tout juste autant d'aliments assimilés qu'en requiert la conservation de la quantité atteinte ; enfin lors de la dégénérescence sénile il faut fournir à l'organisme moins d'aliments que n'en requiert le maintien de la quantité acquise précédemment. Mais puisque se servir d'aliments et se les assimiler et s'en nourrir est un acte définissant la faculté végétative, il faut que cette faculté psychologique

soit dans tous les vivants qui sont engendrés et qui meurent. — Et ainsi se trouve établie la thèse qu'il fallait démontrer, à savoir qu'il y a un ordre entre les parties de l'âme et que cet ordre donne la primauté à la faculté végétative en ce que toutes les autres facultés psychologiques suivent cette faculté végétative en ce sens qu'aucun corps vivant ne peut avoir une autre faculté psychologique sans avoir la faculté végétative : toutes les facultés psychologiques présupposent la faculté végétative.

232. Interdépendance générale entre les facultés de l'âme sentante quand il ne s'agit pas d'animaux en particulier. — *b)* Aristote montre quel rapport il y a entre la faculté sensitive et les vivants. Et premièrement, il montre que l'âme sensitive ne se trouve pas chez tous les vivants. Secondement, il montre dans quels vivants on trouve la partie sensitive ou faculté de sentir. Il dit donc d'abord qu'il n'est pas nécessaire que tous les vivants aient le sens, parce que le sens du tact est tel que sans lui aucun autre sens n'est possible et aucun animal n'est concevable en conséquence. En effet, on sait qu'un animal se définit un sentant ; dès lors, sans sensation, pas d'animal. De plus, aucun sens du tact ne peut avoir pour propriétaire un corps parfait ou simple. En effet, on sait que l'organe du tact doit nécessairement être susceptible de majoration et de diminution de température et de consistance ; or, pour pouvoir être susceptible de telles variations, l'organe doit nécessairement avoir une consistance moyenne et une température moyenne, comme nous l'avons fait voir plus haut en rappelant que l'état parfait ou corps simple qui caractérise les quatre éléments c'est précisément 1° la température non moyenne et 2° la consistance non moyenne. En effet, les extrêmes de température et de consistance définissent les corps simples, ceux-ci sont caractérisés par un quantum non moyen de qualités sensibles. Par exemple : le feu se définit par la limite [supérieure ou]

chaleur [expansion infinie et rigidité infinie] et l'eau se définit par la limite [inférieure ou] froidure [expansion nulle et rigidité nulle]. De même aussi tous les corps qui ne sont pas susceptibles de recevoir une information sans en recevoir la matière, c'est-à-dire l'informant, ne peuvent être des sentants, car le sens est, comme on l'a montré plus haut, un réceptacle d'informations qui laisse dehors les informants qui sont la matière de ces informations ; [il n'admet pas en soi la substance du senti comme l'alimenté admet en son sein la substance de l'aliment qui est la cause de l'alimentation encore que l'aliment soit cause de l'acte végétatif comme le sensible est la cause de la sensation].

Or, il y a certains vivants, à savoir les plantes qui sont pratiquement autant que des corps simples, [c'est-à-dire que les plantes ont autant que les corps simples un quantum extrême de qualité tangible]. En effet, les plantes ont la résistance à la déformation extrême comme le corps simple appelé solide parfait ou terre caractérisé par une résistance infinie à la déformation ou rigidité infinie, et dès lors les plantes ne reçoivent pas l'information des sensibles, si ce n'est en tant que la température et l'énergie de l'excitant a pour effet dans la plante de varier la température et de surmonter la solidité en détruisant la solidité des parties ligneuses ou herbacées. Mais ce n'est pas comme variation de température et de consistance que ces excitants agissent, c'est absolument comme température et consistance et non relativement à la température précédente et à la consistance précédente, de telle sorte que c'est une immutation matérielle que subit la plante [tandis que l'animal subit du fait du sensible une immutation spirituelle, appelant « spirituelle » une température et une consistance considérées comme variations, et appelant « matérielle » une température et une consistance considérée comme température et consistance abstraction faite de toute variation. Peu importe que telle température succède à telle autre et telle consistance à telle autre et indépendamment de la considération

des rapports de ces excitants, le corps brut est matériellement altéré par les excitants mais ces rapports sont essentiels à la sensation et constituent ce qu'elle a de spirituel].

233. Théorie de la nécessité du tact pour les animaux parfaits. — c) Aristote montre que tous les animaux ont le sens, et, à cet égard, il fait deux choses. Premièrement, il le fait voir pour les animaux doués du pouvoir de se déplacer. Deuxièmement, Aristote montre la même chose pour les animaux qu'ils soient ou non de la classe des animaux progrédients. Au sujet de la première démonstration, il fait deux choses. Premièrement, il démontre sa thèse. Secondement, il réfute une objection qui pourrait être soulevée contre sa démonstration. Il dit donc d'abord qu'il est nécessaire que l'animal ait le sens. Et pour le prouver il soutient d'abord que la nature ne fait rien en vain, car tout ce qui est réalisé tend de par soi à un terme qu'il est conditionné pour atteindre. Cela signifie que la nécessité avec laquelle la cause efficiente atteint son terme ou effet d'efficience tient à la nécessité qui la dirige comme effet téléologique vers sa cause finale. C'est avec cette sûreté que la nature fait mes membres pour leur opération. [Elle est considérée comme cause finale, eux sont considérés comme cause efficiente et atteignent leur effet d'efficience en opérant leur opération]. Mais de ce que les membres ont telle finalité fonctionnelle et ont pour cela un dispositif de telle nature efficiente qui aura pour effet efficient cette cause finale, s'ensuit une conséquence. En effet, on ne peut réaliser un dispositif sans que cette réalisation entraîne des conditions accidentelles appelées matérielles. Elles sont accidentelles parce qu'elles ont dû, pour se réaliser, ajouter à ce que requiert leur finalité et elles sont dites matérielles parce que ces conditions accidentelles sont exigées pour faire exister matériellement ou dans la nature ce dispositif. Tel est le cas de la pilosité. De ce que l'organe de cette fonction existe, il suit qu'il a nécessairement un degré de velu. Ce

degré n'est pas essentiel mais accidentel parce que cet organe n'a pas telle fonction parce qu'il est velu mais il est velu parce que la réalisation d'un dispositif pour réaliser telle fonction ne peut se faire sans que l'organe ait une pilosité possible. De même que la pilosité, l'organe réalisé aura, parce qu'il le faut bien, une couleur laquelle n'est pas essentielle à sa fonction mais à sa réalisation, toute matière ayant nécessairement une couleur. De même la corruptibilité des organes est dans ce cas, elle n'est pas requise pour leur permettre d'atteindre le fonctionnement, mais elle est requise parce que, pour fonctionner, un organe doit être matériel et qu'une fois matériel il devient corruptible parce que toute matière est susceptible de dégradation. Pilosité, couleur, corruptibilité ne sont pas exigées de l'organe pour accomplir sa fonction mais plutôt sont exigées parce que l'accomplissement de la fonction exige que l'organe soit matière et que toute matière est pilosable, colorée et dégradable. Ainsi donc, puisque la nature agit pour atteindre un terme ou but qui est sa cause téléologique ou finale, on chercherait en vain les choses de la nature si elles ne pouvaient atteindre le terme auquel elles appètent en vertu de ce qu'elles sont. Mais la nature a fait en sorte que l'animal parfait ait tout ce qu'il faut pour progrédier, c'est-à-dire que, quand il s'agit de l'animal qui est doué naturellement de la faculté de se mouvoir, la nature l'a conditionné et disposé en conséquence. Elle l'a donc pourvu de tout ce qu'il faut d'organes de déplacement, et il faut chercher plus loin encore quel est le but de la nature, car, si son but immédiat est le déplacement, elle a un but ultérieur auquel le déplacement sert de moyen, c'est que par le déplacement l'animal parfait parviendra à s'assurer sa nourriture.

A ce but ultérieur s'en ajoute un autre plus médiat encore, c'est que l'aliment est lui-même un moyen relativement à un but plus lointain qui est la conservation de l'animal par la nutrition. Or, pour parvenir à ces fins ultérieures, l'animal a besoin du sens, car, faute de sentir,

il ne saurait pas quand il est en présence d'excitants qui mettent sa vie en danger, et ainsi il manquerait le but lointain de la nature, car il se laisserait tuer par ces sensibles dangereux et ne les fuirait pas, et il ne se mettrait pas en quête de l'aliment qui est son moyen pour arriver à la conservation. Comment en effet se nourriraient les animaux parfaits, s'ils ne se déplaçaient pas par le mouvement pour aller à leur curée, car leur aliment est à distance d'eux et il le leur faut pour vivre ? — Certes il faut considérer comme sans valeur l'objection où on nous opposerait que les animaux immobiles vivent bien sans se mouvoir. Cette objection est mal fondée, car les animaux qui sont privés de faculté locomotrice ont à leur portée leur nourriture naturelle, ce qui fait que la locomotion leur est superflue puisqu'ils ne doivent point quérir au loin leur pitance. Donc concluons ce qu'il fallait démontrer, à savoir que si les corps d'animaux progrédients n'avaient pas le sens, ils ne pourraient atteindre la fin qui est la leur en vertu de la nature de ce qu'ils sont, et ainsi ils seraient des tendances sans but, ce qui est une contradiction dans les termes mêmes [parce que toute tendance n'est tendance que relativement au but vers lequel elle appète et qu'elle cherche à gagner].

d) Aristote rétorque quelque chose qui pourrait lui être opposé comme instance ou renforcement d'objection. On pourrait en effet soutenir que le corps de l'animal progrédient pourrait autrement que par le sens parvenir au but auquel tend la nature et se conserver en vie en s'alimentant. Il suffirait pour cela que l'intellect l'avertisse de la présence des choses dangereuses, même s'il n'avait pas le sens. Mais Aristote répond en disant que puisque ce cops ne reste pas en place mais est en mouvement progrédient, il ne peut avoir une âme et un intellect discernant les choses nocives compromettant son existence de telle sorte que cette âme intelligente le dispense d'avoir la sensation aussi bien s'il est générable que s'il est ingénérable, car la preuve a été faite que tout générable a le sens. En effet, par définition

tous les vivants générables qui ont l'intellect méritent le nom d'hommes, et l'intellect humain a besoin de la sensation pour intelliger, comme on l'a fait voir plus haut. Mais les mots employés par Aristote sont ceux-ci : « *Il ne paraît pas non plus, en ce qui concerne l'ingénérable, qu'il soit doué d'intellect sans sens* ». Or, ces mots paraissent dire le contraire de ce que veut dire Aristote. Car les corps célestes qu'il suppose animés, ont pour toute faculté psychologique la seule intelligence. Et spécialement ils n'ont certes pas le sens puisque l'essentiel de ce corps céleste c'est d'être un corps extrême [puisqu'il constitue le contenant sans contenant]. Son défaut de moyenne de température et de consistance et son homogénéité [puisqu'il ne peut changer de place] l'empêchent à tous égards de réunir les conditions que doit avoir un sentant qui exerce le sens tactile. Mais certains expliquent comme suit cette difficulté : ils font terminer la phrase aristotélicienne là où il dit (*en ce qui concerne le générable*), de telle façon que la pensée de l'auteur Aristote serait que nul corps périssable ne peut avoir un intellect sans sens pourvu qu'il s'agisse d'un corps périssable qui soit générable. Mais les mots qu'il ajoute sont ceux-ci : « *Au contraire, en ce qui est ingénérable* », ces mots seraient le début d'une phrase nouvelle et signifieraient que ce qui a été dit du corps générable ne peut être dit du corps ingénérable, à savoir cela revient à dire que l'on ne peut soutenir que le corps ingénérable doive, en outre de l'intellect, avoir le sens. Et ainsi on s'expliquerait ce qu'Aristote ajoute en disant les mots suivants : « *Et pourquoi en effet le corps ingénérable aurait-il le sens* » ?

Or, ces mots doivent s'entendre plutôt au sens métaphorique : il n'est en effet que relativement vrai que ce soit une interrogation. La phrase équivaut à une négation absolue, car l'interrogation « que ferait du sens un tel corps simple intelligent » ? n'est qu'une apparence d'interrogation ; elle est en réalité synonyme de l'exclamation : le corps simple intelligent n'a que faire de la sensation ! De telle sorte que

la pensée que veut exprimer Aristote serait celle-ci : Voici le motif pour lequel le corps ingénérable, autrement dit le corps céleste [ou contenant sans contenant], n'a pas le sens, bien qu'il ait l'intellect. C'est que s'il avait le sens, ce ne serait que dans l'une des deux éventualités suivantes : premièrement, ce pourrait être pour avantager le corps céleste ; deuxièmement, ce pourrait être pour avantager l'âme du corps céleste.

Or, aucun de ces deux avantages n'est possible, car l'« âme » du corps céleste ne se trouverait guère mieux lotie pour intelliger si elle avait le sens que si elle était dépourvue de sensation. L'âme du corps céleste, en effet, intellige à la façon dont intelligent les substances séparées de tout corps ou purs esprits : leur objet intelligible ce sont les choses qui sont par soi intelligibles [et non les sensibles ou phantasmes, lesquels ne sont pas par soi intelligibles mais doivent être rendus intelligibles par l'intervention de l'intellect agent ; dès lors l'âme du corps céleste ne rendant pas intelligibles les sensibles, ceux-ci ne lui sont pas utiles]. L'avantage qu'assurerait au « corps » céleste la faculté de sentir serait nul aussi, car la sensation ne lui augmenterait en rien sa conservabilité. En effet, ce qui est infini est inaugmentable et le corps céleste a une conservabilité infinie, [puisque ne pouvant changer de place, il manque de ce qui est essentiel à tout corruptible]. Dès lors, le corps céleste n'a pas besoin de la faculté de sentir pour éviter les corrupteurs

Mais cette interprétation de la pensée et du texte d'Aristote a le tort de ne pas donner de sens plausible à la phrase qui suit, à savoir que nul corps corruptible, c'est-à-dire autre que le corps céleste, lequel est immobile, n'a une âme dépourvue de la faculté de sentir. Il est vrai qu'on pourrait peut-être trouver un sens admissible à cette dernière phrase d'Aristote. Il suffirait pour cela de déclarer que cette dernière phrase ne se rapporte pas au contexte qui la précède immédiatement mais à un contexte plus médiat qui

a précédé. Et cette interprétation forcée est en effet extorquée et sollicitée ou violentée. C'est pourquoi nous dirons que par les mots « corps ingénérable » Aristote n'entend pas le corps qui est ingénérable parce que céleste [ou cinquième élément] mais le corps qui est ingénérable parce que constitué par un élément moindre que le cinquième, à savoir constitué par le corps simple appelé air [ou troisième élément par ordre de densité décroissante, tous les corps extrêmes ou simples, c'est-à-dire faits d'un élément unique étant par là même ingénérables, car ce qui a une limite ou limitant ne devient pas, mais seul le limité le devient en s'approchant de l'extrême qui le limite]. Les ingénérables dont il serait ici question seraient donc les corps de certains animaux aériens auxquels Platoniciens reconnaissaient l'existence et qu'ils appelaient démons. Le platonicien Apulée les définit comme suit : « les démons sont des animaux dont le corps est fait d'air, ils sont raisonnables par l'intelligence, leur âme est sujette à la souffrance et ils sont immortels ».

Et c'est des corps des animaux de cette sorte que veut parler Aristote quand il entreprend de montrer qu'il n'est pas possible qu'ils aient l'intellect sans avoir la sensation. Ce point les platoniciens l'ont enseigné, de telle sorte que c'est interrogativement qu'il faut entendre cette interrogation. Entendons ainsi le sens dans les mots suivants : « *Pourquoi donc aurait-il le sens* » ? c'est-à-dire : « pourquoi un tel corps aérien aurait-il le sens » ? Cela reviendrait à dire : il n'y a aucune raison suffisante pour expliquer pourquoi il y aurait privation de sens. Si en effet il ne l'a pas c'est ou bien pour le bien du corps ou bien pour le bien de l'âme. Or, la privation de sens ne servirait ni au bien du corps ni au bien de l'âme, parce que dépourvue de la faculté de sentir l'âme n'en intelligera pas mieux et dépourvu de sens le corps ne s'en conservera pas mieux. Et ainsi s'explique que suive aussitôt et directement la conclusion qu'il en tire disant : « aucun corps susceptible de se

déplacer et ayant l'âme ne manque de sens ». Or, il est manifeste que telle est bien la pensée d'Aristote parce qu'il fait suivre immédiatement ces mots de cette déclaration : il est impossible qu'aucun corps simple soit corps d'animal. [En effet, s'il ne pensait qu'au seul corps simple qu'est la quintessence ou corps céleste, il ne parlerait pas ici expressément de tous les corps simples y compris l'air].

e) Aristote cessant de parler en particulier relativement aux seuls animaux parfaits parle maintenant absolument, c'est-à-dire par rapport à tous les animaux. Et à cet égard voici les deux choses qu'il fait : premièrement, il démontre sa thèse ; deuxièmement, il tire quelque conclusion des dires précédents. Au sujet du premier point, il fait deux choses : premièrement, il formule sa thèse ; deuxièmement, il la démontre. Et son exposé formule deux parts de sa thèse. — La première partie s'énonce en ces termes : si un corps est doué du pouvoir de sentir, deux éventualités sont possibles, ou bien c'est un corps simple, ou bien c'est un corps composé à l'aide de corps simples. Or, il est sans possibilité que ce soit un corps simple, car si c'était un corps simple, il lui serait impossible d'avoir la faculté de sentir par le tact n'ayant pas en effet d'autre corps qu'un corps simple. Or, le sens du tact est essentiel à tout animal, non seulement à l'animal parfait ou processif mais à l'animal immobile, ainsi que la démonstration en a été fournie plus haut.

234. Nécessité du tact pour les animaux quels qu'ils soient. — *f*) Aristote prouve sa thèse. Et premièrement, il fait voir que le tact doit se rencontrer dans tous les animaux ; secondement, il montre que le corps de l'animal ne peut être un corps simple. Au sujet du premier point, il fait deux choses : premièrement, il montre qu'il est nécessaire que tous les animaux soient pourvus du sens du toucher ; secondement, que les autres sens que le toucher peuvent faire défaut à certains animaux. Au sujet du premier point il subdivise encore en montrant d'abord

que le toucher doit se rencontrer chez tous les animaux ; secondement, il fait la même démonstration pour établir que le sens du goût doit nécessairement se retrouver chez tous les animaux.

Il dit donc d'abord que sa thèse, à savoir la thèse qui soutient que le tact doit se rencontrer chez tous les animaux est rendue évidente par ce qui va être dit présentement. L'animal, en effet, est le corps animé. Tout corps, en effet, à condition qu'il soit corruptible ou générable est tangible, et j'appelle tangible ce qui est susceptible d'être perçu par le sens du toucher. Les corps célestes, qui constituent le contenant dernier de l'univers, embrassent tout ce qui est corporel et sont ingénérables et incorruptibles, sont sans possibilité d'être sentis par le sens du toucher. — En effet, n'étant pas pondérables mais constituant le contenant sans contenant, ils manquent de la déplaçabilité qui est essentielle à tout corps, qui peut être senti par le toucher, et ainsi les qualités tangibles sont celles des quatre premiers éléments et font défaut au cinquième. Mais il est essentiel à tous les corps corruptibles qu'ils aient les qualités tangibles, car tous les corps corruptibles, [c'est-à-dire déplaçables] sont ou bien les éléments corps simples, ou bien des composés de corps simples. Et de là Aristote conclut que l'animal, pour être préservé de la mort, doit avoir le sens du toucher, car puisque le corps de l'animal est tangible, c'est-à-dire possède les qualités tangibles, et puisque les corps qui l'environnent au contact ont aussi les qualités tangibles, le corps de l'animal peut éprouver de la part de cette ambiance corporelle des variations ou immutations tangibles et cette immutation est appelée naturelle pour signifier que l'excitant, en pénétrant dans le sentant, y existe comme il était dans l'excitant. Il s'ensuit que cette compression et cette température du milieu ambiant venant à exister dans le sentant tactile tout juste comme ces excitants étaient dans l'ambiant, dès lors la survenance des mêmes températures et des mêmes pressions qui étaient

dans l'excitant et qui parviennent au sentant ont pour effet de le détruire comme sentant, car considérant absolument la température et la pression, au delà d'une limite fatale de température, et d'une limite fatale de pression, aucun organe ne peut subsister comme organe sentant. Il en est d'une façon des autres sensibles, il en est d'une autre façon des sensibles tangibles appelés température et pression. Ces autres sensibles sont sentis par des intermédiaires qui interposent d'autres milieux que le milieu interne de la sensation tactile ; ils sont sentis sans apposition mais à distance comme sentent l'odorat, l'œil et l'oreille.

Il suit de là que puisque ces autres sensibles sont à distance du sentant, ils ne viennent pas compromettre la sécurité du sens et ne peuvent le détraquer jusqu'à le détruire, comme les excitants excessifs du toucher peuvent menacer l'existence même du sens du toucher. En conséquence, faute pour un animal d'avoir le sens du tact qui lui permettra de discerner de l'ambiance qui lui conservera la vie celle qui la lui enlèvera, l'animal ne pourrait éviter le contact fatal ni s'assurer l'approche de ce qui lui est favorable et ainsi toute vie animale serait impossible à sauver. — Concluons donc comme il le fallait démontrer, en disant : il est nécessaire au salut de l'animal qu'il ait le sens du tact.

235. Nécessité spéciale du toucher gustatif pour tous les animaux. — *(g* Aristote montre la même chose du goût, à savoir que le goût est comme un tact d'une espèce spéciale. [En effet, le goût est appelé tact en appelant tact tout sens qui perçoit le sensible immédiatement apposé ou juxtaposé à l'organe]. Le goût, en effet, est l'organe qui a le sens de ce qui alimente. C'est en effet le sens qui se prononce sur le point de savoir s'il est expédient d'absorber à titre d'aliment telle substance sentie. L'aliment cependant est un certain corps tangible. L'aliment en effet ne nourrit que moyennant d'être un corps, c'est-à-dire

d'avoir une température moyenne et une solidité moyenne. Sa température est comprise entre les extrêmes de température. Sa solidité moyennise les extrêmes respectivement inférieur et supérieur de solidité (fluide ou infiniment rigide). En effet, ce qui sert à nous nourrir ce sont les corps analogues à ceux qui composent notre organisme [et ceux-ci devant être organes du toucher ne peuvent avoir ni une rigidité extrême inférieure ou supérieure ni une température extrême inférieure ou supérieure].

Mais le son, la couleur, l'odeur d'un objet sont indépendants de la valeur alimentaire de cette substance comme le son, l'odeur, la couleur, sont indépendants de la valeur qu'a une substance pour faire maigrir ou décroître ou bien pour faire augmenter en grandissant ou en g ossissant. La saveur au contraire a une valeur alimentaire en tant que la saveur agréable distingue généralement les bons aliments. Et ainsi il devient évident què le goût est un sens tactile d'une nature spéciale [à savoir que le goût ne discerne pas tous les tactiles mais seulement le tactile qui est apte à être aliment]. Le goût est de plus le sens du végétatif, c'est-à-dire de ce qui est apte à servir à la nutrition, à savoir il discerne ce qui est aliment [tandis que le tact était le sens du corps en général, c'est-à-dire de ce qui a température ou expansion et rigidité ou solidité, le goût a le sens de ce qui est certain corps, à savoir du corps vivant ou végétatif]. Et ainsi il est rendu manifeste que ces deux sens, goût et tact, sont rendus nécessaires à l'animal. Or, cette démonstration de la nécessité du goût pour tous les animaux sert aussi à établir que le tact est nécessaire à tout animal, car le goût est un certain tact. Prouver la nécessité du goût c'est nécessairement prouver la nécessité du toucher].

236. Il est accidentel aux animaux de posséder les autres sens que le toucher et le goût — *h*) Aristote fait voir que les autres sens que le toucher et le goût ne sont pas possédés par tous les animaux

mais seulement par certains animaux. Et à cet égard il fait deux choses : premièrement, il établit sa thèse ; deuxièmement, il donne des explications au sujet de sa démonstration fournie. Il dit donc premièrement que les autres sens, à savoir la vue, l'odorat, l'ouïe, sont donnés à l'animal sans qu'ils lui soient nécessaires mais pour augmenter son confort. Néanmoins s'ils ne sont pas nécessaires à tous les animaux ils sont cependant nécessaires à certains, à savoir à ceux qui se meuvent d'un mouvement progrédient, car pour garder en vie de tels animaux qui se déplacent, il faut que non seulement ils sentent par le toucher mais aussi qu'ils sentent ce dont ils sont à distance ; en effet, de tels animaux se meuvent vers un point qui est à distance d'eux ; il leur faut donc des sens qui leur fassent connaître ce but distant, et ces sens qui font connaître le distant sont la vue, l'odorat, l'ouïe. Or pour pouvoir ainsi sentir ce qui est à distance d'eux, il leur faut un sens qui connaisse par un milieu externe. Leur sensation a lieu à raison de ce que le sensible a agi pour immuter le milieu externe qui sépare le sensible du sens. Une fois que ce milieu externe est mis en branle par le sensible externe, le milieu externe à son tour ayant été mis en œuvre par le sensible externe, le sens est ensuite mis en branle par l'agitation qui se trouve dans le milieu externe.

i) Aristote prouve sa thèse en se servant de la comparaison tirée du mouvement propagé. Nous voyons en effet que le moteur d'un mouvement local se borne à amener son mobile jusqu'à un certain lieu. Puis, ce qu'il a mû d'abord a une énergie de position par laquelle ce qui est mobile du premier mouvement devient ensuite moteur d'un second mouvement. Ce dernier a un mobile différent du premier mobile. Il y a donc propagation plus loin au delà des limites du premier mouvement. Et ainsi si le premier terme, à savoir le moteur du premier mouvement est moteur du mobile du second mouvement c'est par intermédiaire qu'il est moteur du second mobile. [Une autre

remarque, c'est que le premier mû qui est le moteur du second mouvement est l'intermédiaire entre le premier moteur et le second mû. Enfin, tandis que le second moteur est aussi le mû de la première motion, par contre] le premier moteur n'est le mobile d'aucune motion et ne subit aucune poussée. L'aboutissant de la propagation, par contre, est le point d'arrivée définitive. A ce point la motion est subie mais rien en ce point ne fait subir une motion. Ce qui est intermédiaire entre le premier moteur et le dernier mû remplit la double fonction respectivement active et passive, c'est-à-dire meut et est mû. Mais il y a lieu de remarquer qu'entre le premier moteur et le dernier mû l'intermédiaire peut être distingué en plusieurs intermédiaires successifs qui auront chacun ce double rôle d'agent relativement à une motion ultérieure et de patient relativement à une motion précédente.

Et la même théorie que nous venons d'enseigner au sujet du mouvement propagé du changement de lieu nous le pouvons réitérer au sujet du changement de qualité appelé altération. Là aussi, c'est-à-dire dans le mouvement qualitatif nous distinguerons 1° un premier moteur [lequel n'est pas mû] et 2° un dernier mû [lequel n'est pas moteur], puis 3° le moteur mû représenté par tout ce qui sépare de la source de l'altération, qui se propage, 4° l'aboutissant dernier de cette altération. Mais entre locomotion et altération notons toutefois une différence. Elle consiste en ce que le premier moteur de la locomotion ne reste pas en place mais doit changer de lieu pour mouvoir localement le premier mû, tandis qu'au contraire le premier moteur de l'altération reste en repos local, pendant qu'il altère le mobile de l'altération de début. Et Aristote se sert de l'exemple de quelqu'un qui voudrait, à l'aide d'un outil dur chauffé, faire un geste dans la cire froide; celle-ci se laisserait pénétrer par l'outil aussi longtemps que l'outil aurait une température suffisante pour fondre la cire. Mais la progression sera moindre dans le cas d'une pierre; celle-ci par sa dureté

arrêterait dès le début le déplacement de l'outil et ne se laisserait pas entamer par lui. Dans l'eau au contraire l'action de locomotion sera plus grande que dans la cire, car, en vertu de la seule force musculaire du manieur d'outil, le déplacement continuerait même après la perte de l'excès de la température de l'outil relativement à la température de l'eau. Mais dans l'air, lequel est un fluide plus muable que l'eau, le mouvement de déplacement aura plus d'ampleur encore que dans l'eau. Et ce qui est plus considérable dans l'air que dans l'eau c'est l'élasticité. En vertu de cette plus grande élasticité, l'air est plus apte à jouer le rôle de milieu entre le premier point de départ ou source et le dernier point d'aboutissement ou arrivée. En effet, tout intermédiare entre ces deux points doit avoir essentiellement la propriété d'être mû et de mouvoir ; cette propriété double est l'élasticité ou propriété en vertu de laquelle tout point du système de points, d'une part a la propriété de pouvoir subir une rupture d'équilibre, élongation ou écartement de sa position d'équilibre ou d'énergie de position, et d'autre part a la propriété d'avoir la force de mouvoir pour revenir vers sa position d'équilibre quand il en a été chassé, [cette force étant d'autant plus intense qu'il a été plus écarté de sa position d'équilibre].

Cette élasticité plus grande de l'air qui fait défaut à l'eau n'est assurée que pour autant que l'air ne soit pas rendu estompeur ou étouffeur par des solutions de continuité qui lui font perdre son élasticité. En effet, si, au lieu d'un milieu aérien indéfini, nous disposons des obstacles qui, aux bons endroits, provoquent convenablement des franges stationnaires ou ventres qui s'opposent à toute variation de densité, la propagation ultérieure du son est rendue impossible et l'interférence silencieuse est réalisée : l'air est devenu un milieu qui ne se prête plus à la propagation du son faute d'élasticité. C'est pourquoi, pour exclure ce cas particulier de solutions de continuité à l'aide de cloisons qui interrompent convenablement le milieu indéfini aérien, il vaut

mieux, au sujet de la propagation du son, dire que l'air est un mobile convenant par son élasticité acoustique à la propagation du son tout comme il convient par son élasticité optique à la propagation optique. En effet, entre le visible et l'œil, que le milieu aérien cesse d'être un milieu homogène indéfini, c'en est fait de sa diaphanéité, comme, s'il cessait d'être un milieu indéfini homogène, c'en serait fait de sa qualité de milieu sonore. Ainsi l'objet à voir étant une superficie colorée, les sensibles respectivement commun (superficie) et propre (la couleur) parviennent encore à travers l'air à immuter l'œil par eux-mêmes mais à condition que le milieu visuel reste homogène et indéfini, c'est-à-dire sans obstacle qui le rende discontinu.

Cette homogénéité de l'air comme milieu de vision est assurée quand l'air reste de même densité uniforme et sans qu'aucune cloison ne vienne faire obstacle depuis la source lumineuse jusqu'à l'œil. Cette théorie qui reconnaît au corps source lumineuse le rôle de point de départ et à l'œil le rôle de dernier mû est une théorie aussi bonne qu'est mauvaise la théorie adverse soutenue par les Platoniciens. Ceux-ci veulent que ce soit l'inverse. Ils tiennent que c'est l'œil qui est la source du mouvement et que les rayons lumineux partant de l'œil servent à voir le visible là où ils se trouvent arrêtés par l'obstacle que le visible oppose à la progression ultérieure de ces rayons venus de la pupille du voyant. — [En réalité d'après Aristote au contraire] c'est la figure et la couleur qui [constituant les sensibles par soi respectivement propre et commun] sont le moteur premier de l'immutation de la vision, et c'est l'air qui est le mobile premier de cette immutation de la vision. Enfin le mobile médiat sera l'œil ou le sens de la vue. Ce mobile dernier est celui auquel parvient enfin de proche en proche l'immutation en tant que le visible qu'est la superficie colorée peu à peu immute les couches successives élastiques de l'air jusqu'à ce qu'enfin l'immutation en dernier lieu arrive à l'œil. — Et cette propagation de l'empreinte depuis le

visible jusqu'à l'œil est tout juste celle que l'on constaterait si la figuration d'un cachet de métal gauffrant gagnait de proche en proche les couches de cire qui sont de plus en plus éloignées du métal gauffrant. La gauffrure de proche en proche, en vertu de l'élasticité que nous supposons à la cire, gagnerait finalement le contenant de la cire, c'est-à-dire la partie la plus éloignée du métal gauffrant. Ainsi le visible imprime sa détermination ou spécification en immutant l'une par l'autre des couches d'air de plus en plus distantes de soi jusqu'à ce que l'immutation parvienne en dernière étape à l'organe de la vue qui est l'œil.

LEÇON DIX-HUITIÈME

237. Impossibilité pour un animal d'avoir un corps constitué à l'aide d'un élément. — *a)* Après qu'Aristote a démontré que le tact doit nécessairement se rencontrer chez tous les animaux, ici il entreprend de montrer qu'il est impossible qu'un corps d'animal soit constitué d'un seul corps extrême ou élément simple, par exemple soit fait de feu, ou soit fait de l'élément air comme le voulaient les Platoniciens qui admettaient que certains animaux ont pour corps l'élément ou état parfait de la matière appelé air ou fluide expansif, corps gaz parfait. Aristote fournit sa démonstration en s'appuyant sur le fait qu'aucun sens autre que le tact ne peut être si ce n'est pas en vertu du tact. — En effet, comme nous l'avons fait voir, il faut que tout animal ait le tact et par conséquent il faut que tout corps vivant, autrement dit il faut que toute âme sensible soit telle que par tact elle puisse se faire la sensation du toucher. Or, à l'exception de la ~~terre [à raison de sa rigidité illimitée, elle ne peut subir~~ les *déformations élastiques qui sont essentielles* à tout milieu de propagation et à tout organe des autres sens que

le toucher], tous les éléments [de rigidité limitée, fluide expansif et le fluide non expansif ou eau et l'air] peuvent être pour les autres sens que le toucher ou organe ou milieu de propagation, c'est-à-dire de transmissions successives par élasticité en ondes progressives. — Les éléments à raison de leur rigidité finie sont de ce chef élastiques. Ils peuvent donc propager les autres sensibles que le tangible; [donc ils peuvent à raison de leur rigidité finie subir des déformations qui emmagasinent de l'énergie et la restituent ensuite par une motion ultérieure qui propage l'onde progrédiente]. Mais le tact ne se fait pas par milieu ou à distance : il se fait sans propagation ou ébranlements successifs d'ondes progrédientes, car le touchant qu'est le tact touche les tangibles eux-mêmes, [tandis que le voyant est touché non par le visible mais par la dernière onde progrédiente qui de proche en proche a été ébranlée par la condensation et la dilatation des couches successives du transmettant élastique. De même, ce n'est pas le sonore qui ébranle immédiatement l'oreille mais bien l'ébranlement dernier qui sert d'intermédiaire dernier entre le sensible de ces sens et son organe].

C'est ainsi que le nom du toucher a sa raison d'être : ce nom exprime en effet que le sens du toucher exclut la propagation par ondes progrédientes, lesquelles caractérisent [la vue, l'odorat et l'ouïe]. Cependant les autres sens que le toucher, à savoir le sens de la vue, du nez et de l'ouïe sentent à certains égards aussi par contact [puisque la source ébranlant successivement des couches de plus en plus distantes d'elle, c'est la dernière qui ébranle par toucher l'organe des trois sens distants]. Mais il est vrai que le contact entre le sensible et le sens n'est pas un contact immédiat quand il s'agit des sens de l'ouïe, du nez et de la vue, ces sens ne touchent pas immédiatement leur sensible ~~mais par un intermédiaire [chronologique et spatial] comme~~ aussi réciproquement à cette motion médiate du mobile, le moteur exerce une motion médiate sur le patient. Elle con-

siste en ce que ce n'est pas immédiatement que le sensible de ces sens immute le sens mais médiatement, c'est-à-dire par les motions successives des différentes couches élastiques qui sont mises l'une après l'autre en condensation puis en dilatation. Le sens du toucher est le seul qui touche immédiatement son sensible ; il le touche en effet par soi-même sans recourir à aucun intermédiaire ; tandis que les autres sens touchent leur sensible en recourant à l'intermédiaire des différentes ondes progrédientes du milieu élastique. De ces considérations il ressort que le corps de l'animal doit être tel que par lui le toucher puisse se faire. Mais il n'est pas nécessaire que le corps de l'animal soit conditionné pour pouvoir voir et entendre, car ces deux sens de la vue et de l'ouïe s'exercent en requérant l'intervention d'un milieu de propagation qui est distinct du corps de l'animal et lui est extérieur et étranger. Or on sait que si l'on veut qu'un corps soit tel qu'il puisse servir de corps organe pour exercer la fonction de toucher, il n'est pas possible qu'un quelconque des éléments constitue le corps de l'animal. Donc le corps de l'animal qui touche ne peut être constitué par la terre, c'est-à-dire par l'élément qui ne peut servir de milieu de propagation au son et à la lumière [faute d'avoir la déformabilité ou rigidité finie qu'il lui faudrait pour avoir l'élasticité. Celle-ci est requise pour la propagation nécessaire au mouvement ondulatoire respectivement acoustique et lumineux]. Ce ne peut être davantage les autres éléments : ceux-ci étant à rigidité limitée ont la fluidité voulue pour servir de milieu de propagation aérien ou aqueux dans l'ondulation respectivement acoustique et lumineuse. La raison en est que ce qui sert d'organe au sens du tact doit avoir une limite de qualités tangibles [c'est-à-dire une température moyenne et une rigidité moyenne] et cela afin d'être comme toute moyenne en puissance de recevoir les majorations et les diminutions de la part des extrêmes respectivement supérieur à cette moyenne et inférieur à elle, ainsi que nous l'avons montré plus haut.

Et cela est vrai non seulement en ce qui concerne les qualités de la terre, mais aussi en ce qui concerne les qualités de toutes les autres qualités tangibles que celles qui caractérisent la terre par une rigidité illimitée et une expansion nulle. Or, dans la définition des corps simples ou états parfaits de la matière, on n'énonce aucune moyenne entre les qualités tangibles, mais au contraire les extrêmes respectivement inférieur ou nul et supérieur ou infini, le zéro et l'infini étant respectivement les extrêmes contraires l'un à l'autre.

Et dès lors, il est prouvé que nul corps simple comme aussi nul corps ayant une rigidité et une expansion pratiquement ou sensiblement près d'être extrêmes ne peut devenir l'organe du toucher. Et c'est pourquoi nous ne sentons ni par les cheveux ni par les os ni par les parties organiques qui sont dans le même cas, c'est-à-dire qui ont une rigidité pratiquement infinie. Celle-ci est plus grande que les pressions qu'il s'agit de sentir pour juger soit du grave ou du léger des excitants soit de leur froid ou de leur chaud par la dilatation ou la constriction de notre organe percevant les excès thermiques. — Et cette impuissance de ces organes tient à ce qu'ils sont faits pratiquement de terre, c'est-à-dire qu'ils ont une rigidité illimitée, c'est-à-dire trop grande pour être surmontée par aucun des excitants donnés à sentir. C'est aussi le motif pour lequel les plantes n'ont aucun sens parce qu'elles ont beaucoup de la rigidité du solide parfait appelé terre, et que cette rigidité qui les rend rigides comme de la terre, ne leur permettant pas le sens du toucher, les prive par le fait même des autres sens lesquels requièrent le toucher. Il suit qu'aucun tact n'est possible pour la plante puisqu'elle a la rigidité d'un solide parfait, c'est-à-dire au-dessus de toutes les rigidités qui seraient surmontables par les excitants à sentir. Ainsi se trouve établi ce qu'il fallait démontrer, à savoir que nul corps constitué à un état parfait de la matière ne peut être corps animé par une âme capable de sentir.

238. Comment les sens sont-ils en rapport avec ce que sont les animaux. — *b)* Aristote conclut de ce qui précède quels sont les rapports que les sens ont avec les animaux. — Et premièrement, il solutionne cette question pour le tact ; secondement, il la solutionne pour les autres sens. Et il dit que, comme il l'a prouvé, vu la nécessité pour tout animal d'avoir le sens du tact, il est évident que c'est seulement par la privation de ce sens du toucher que la mort de l'animal s'ensuit nécessairement. En effet, il est synonyme d'être animal et d'avoir le sens du toucher. D'une part, en effet, rien ne peut avoir ce sens du toucher sans être par là même animal. Réciproquement rien ne peut être animal sans avoir ce sens du toucher. Puis passant à une autre question, Aristote ajoute que les sensibles des autres sens *(quand ils sont d'une intensité extrême)* compromettent, il est vrai, l'existence des autres sens [sans cependant compromettre pour cela la vie totale de l'animal], par exemple, des excitants visuels trop éclatants compromettent la vue, comme des sons trop assourdissants font le détraquement de l'ouïe. Mais par ces dislocations d'appareils sensoriels spéciaux ne se trouve pas nécessairement détruite la vie de l'animal ainsi privé de certains sens; il faut dire que l'animal peut continuer à vivre après leurs pertes, et dès lors ils ne perdent la vie de l'animal que dans certains cas particuliers. Ces cas sont ceux où l'animal, en même temps qu'il subit cette abolition sensorielle spéciale, subit en même temps l'effet mortel de ces sensibles. C'est notamment le cas où, au cours d'un orage qui fait briller l'étincelle de la foudre, il s'y joint le coup de foudre qui y est accidentel et fait une percussion en outre du bruit ; cette violence des coups de foudre ne laisse pas parfois que de tuer des animaux. Et la même accidentalité mortelle se présente pour les excitants visuels. Certains animaux meurent à la vue de certains spectacles, non pas à raison de ce que le fait de les voir y serait mortel, mais parce que l'air s'en trouve infecté de poison

comme c'est le cas pour certains fléaux méphitiques qui empestent l'atmosphère. Et ce qui vient d'être dit des couleurs doit se répéter des odeurs, en tant que la corruption de l'air se joint aux puanteurs accidentellement. Et de même on peut tenir le même propos au sujet de la saveur. Celle-ci peut être fatale à la vie d'un animal non à raison de ce que c'est une saveur mais à raison de ce qu'à la saveur se joignait une certaine qualité tangible, par exemple, il peut se faire qu'un tel sapide cause la mort de l'animal parce que ce sapide est trop glacé ou trop élevé en température. Au contraire, ce n'est pas par accident mais par soi qu[e tout] excitant excessif tangible compromet et rend impossi[ble l]a vie de l'animal ; car tout excitant excessif détruit le sens ; [or, l'animal se confond avec le sensitif du toucher ; donc le tangible excessif, en détruisant le sens ou le sensitif du toucher, détruira l'animal]. Il s'ensuit que tout ce qui peut être touché, à savoir tout tangible, dans la mesure où c'est un excitant excessif, détruit le sens du tact. — Et c'est la conservation ou la perte de ce sens du toucher qui fait décider la question de savoir si la vie d'un animal continue ou a pris fin. En effet, un animal vit aussi longtemps que dure en lui le pouvoir de sentir. Par ailleurs, il a été montré que de toute impossibilité aucun animal ne peut exister sans tact. Dès lors il devient évident que les tangibles excessifs ne compromettent pas seulement le tact auquel ils sont fatals mais aussi la vie de l'animal en tant que ce sens du toucher qu'ils suppriment est le seul nécessaire et suffisant à la vie animale.

239. Rapports de finalité qui lient à la vie de l'animal les sens autres que le toucher. — *c*) Aristote montre comment les autres sens que le toucher sont utiles à la vie animale. Et il dit que, si l'animal a les autres sens, il ne les a pas à cause qu'ils lui soient nécessaires pour exister puisque sans eux il peut être défini et exister. Mais il les a pour faciliter une vie qui, sans eux, serait

possible encore que moins commode. C'est ainsi que l'animal a la vue parce qu'il vit dans l'air et dans l'eau. Il a dès lors la vision pour qu'elle lui procure une vie plus facile en lui permettant d'utiliser la transparence de l'air et de l'eau pour se renseigner sur ce qui est à distance. Et cette utilité n'est pas limitée à l'air et à l'eau mais s'étend à tout ce qui est translucide et aussi notamment aux espaces éthérés ou intersidéraux, lesquels sont aussi diaphanes sans être ni air ni eau. — Quant au goût, l'animal le possède pour trouver de la délectation ou du déplaisant dans l'aliment. Et s'il trouve plaisir à certain aliment c'est pour que cet agrément assaisonne son plaisir de manger, et ainsi excite son désir de son aliment et l'amène à se le procurer. Mais rappelons ici que plus haut Aristote a signalé que le goût est nécessaire à l'animal en tant que c'est un certain toucher qui se prononce sur ce qui est alimentaire.

Maintenant au contraire, Aristote range le même sens du goût au nombre des sens non nécessaires à l'animal. C'est que plus haut il le considérait en tant que toucher alimentaire et maintenant il le considère en tant que perceptif de délectation et de déplaisir alimentaires, c'est-à-dire en tant que le goût fait le discernement des saveurs qui font le comestible agréable ou désagréable à manger, afin de le faire plus facilement absorber ou plus facilement rejeter. Et ce qui est dit ici du goût se peut affirmer aussi de l'odorat, car par l'odorat les animaux sont attirés à l'aliment qui est séparé d'eux par des distances considérables bien que chez les hommes l'utilité de l'odorat soit d'une autre espèce. L'odorat fonctionne chez les hommes pour discerner l'une de l'autre les diverses substances chimiques ainsi qu'Aristote s'en explique au livre du sens et du senti. L'audition est un sens donné à l'animal pour qu'il puisse lui être signifié des communications. Il est, en effet, nécessaire que des expériences d'un animal soient notifiées à un autre, et cette nécessité a pour mesure la nécessité qu'un animal a d'être assisté par un autre. Or, c'est cette assis-

tance par information mutuelle qui est surtout patente dans les animaux qui vivent en société. Chez eux, les jeunes sont éduqués par leurs procréateurs. Et en conséquence il faut aussi que l'animal ait la langue par laquelle en parlant il donne signe à un autre de ce qui l'émeut. Et ici s'achève ce qu'il fallait démontrer de l'âme telle que nous devions l'étudier au point de vue qui est propre au présent traité.

ANNOTATIONS AU TROISIÈME LIVRE

DES

COMMENTAIRES DE SAINT THOMAS

DE LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE

Le troisième livre est le principal puisqu'il traite toutes les opérations psychologiques qui sont le fait de l'âme seule, et que ces opérations démontrent la spiritualité de l'âme humaine. A ce titre on peut appeler ce troisième livre une anthropologie ou traité de l'âme humaine. Mais encore qu'en soi cette spiritualité soit absolument importante puisqu'elle fonde la métaphysique, néanmoins à ce point de vue il ne semble pas que le troisième livre se limite à ce sujet. Puis psychologiquement parlant il s'en faut de beaucoup que le troisième livre soit même bien nettement délimité. En effet, il traite des questions qui sont hétéroclites psychologiquement parlant puisqu'il traite 1° des sens internes; 2° de l'intellect; 3° de l'appétit en général; 4° de l'appétit en particulier surtout chez l'homme; 5° de l'ordre d'exécution ou locomotion; 6° de la consécution entre les parties de l'âme.

Ces six sujets disparates semblent hétéroclites 1° au point de vue métaphysique; 2° au point de vue psychologique. D'abord l'intellect et l'appétit volontaire sont métaphysiquement les seules facultés purement spirituelles. Ensuite, psychologiquement parlant, les sens internes et l'intelligence semblent devoir être reportés au livre II. En effet, au livre II on traitait de l'immanence des sens externes; c'est

l'immanence de la connaissance. Elle consiste 1° en ce que l'agent, cause efficiente instrumentale, est la *species* ou *id quo cognoscitur*, c'est le connaissant lui-même en tant qu'immuté par le connu agissant comme cause efficiente principale. Et 2° l'immanence consiste en ce que le patient recevant ou faculté connaissante soit aussi le connaissant.

Puisqu'elle n'est pas différente de l'immanence des autres connaissances, il semblerait que les sens externes ayant été étudiés au livre II, ce soit une répétition et pléonasme vicieux que d'étudier encore dans le livre III les deux autres connaissances, celle du sens interne et celle de l'intellect puisque ces deux dernières n'ont pas d'autre immanence que celle de la cause efficiente instrumentale. La réponse à cette objection est double. En effet, il nous faut justifier ce présent livre au double point de vue métaphysique et psychologique. — Métaphysiquement il est nécessaire de traiter des sens internes, car tous les actes spirituels supposent l'intelligence, et l'intellection humaine suppose les sens internes. En effet, les seuls intelligibles sont pour l'homme sensibles internes ; ce sont les intelligibles potentiels ou images. Aristote les appelle phantasmes. — L'appétit animal requiert aussi l'image, car il y a identité entre 1° l'agent qui est cause finalisée ou appétible exerçant l'attrait et 2° le patient qui est effet finalisant. Celui-ci subit l'attrait ou émotion qu'a subie la faculté émotionnable ou faculté appétitive. — En effet l'appétible ou mouvant n'existe que dans l'appétant et n'est pas quelque chose de la réalité appétée.

Dès lors le sens externe ne peut suffire à l'appétition, car le sens externe ne perçoit de la chose externe que ce qu'elle est en soi. Il faut donc, pour appéter, qu'au sens externe se joigne l'imagination. Celle-ci est faculté de sens interne. Elle a à faire connaître des objets plus que ce qu'ils ont en eux. Elle révèle au connaissant ce que les choses ont d'appétible ou de désirable en nous dans notre appétit.

Mais l'immanence téléologique a des degrés. Le montrer est le grand mérite de la psychologie esthétique d'Aristote.

Pour lui la volonté est définissable. C'est une espèce dans un genre. Il en a donc une notion scientifique. Il en fait une espèce d'appétit, c'est l'appétit raisonnable, lequel est guidé par un raisonnement ou syllogisme. — Hésitant entre deux opérations qu'il a à pratiquer, l'homme a recours à un moyen terme. Ce terme troisième sert successivement de mesure à chacun des actes possibles entre lesquels il faut choisir. Tel dans tout syllogisme ignorant la convenance qu'un sujet a à être qualifié par un prédicat ou attribut, on a recours à un moyen terme ; on compare ce moyen d'abord au sujet puis au prédicat et cela dans les deux prémisses. Cette double comparaison fait apparaître dans la conclusion la convenance qu'on cherchait à établir en affirmant du sujet le prédicat. L'homme doit sa liberté à ses syllogismes. Et cette liberté est le summum de l'immanence, puisque le même homme qui est déterminé en ce qu'il souffre sa destinée éternelle est aussi le déterminant en ce qu'il n'y est déterminé par rien que par son autodétermination.

Ainsi, grâce à mon pouvoir de syllogismes, je puis faire apparaître à toute évidence que les différents plans d'actions qui se présentent à l'esprit ont toutes le pouvoir d'atteindre le but préalablement choisi. Si tel plan prévaut, c'est donc à raison de la faveur que je lui accorde : ce n'est pas à raison de ce qu'il est.

La liberté qui n'est pas autre chose que l'absence de coaction extérieure est due non pas à l'intelligence ou faculté d'intelliger le simple mais à la raison ou faculté de penser la relation entre 1° les deux termes de la conclusion et 2° le moyen terme qui figure dans les prémisses du syllogisme moral. — Kant, qui, sur ce point hérite de la doctrine traditionnelle, caractérise la morale et la liberté par la raison ou pouvoir de réaliser l'ordre moral. Par les trois termes essentiels au syllogisme il oppose le bon ou bien honnête au domaine du vrai et du beau qu'il caractérise l'un, le vrai, par le simple intelliger qui prend connaissance de la vérité et l'autre, le beau, par le jugement ou goût

qui perçoit convenance. Le vrai est ainsi caractérisé par le simple de l'idée, le beau par le double du jugement, et le bien par le triple du syllogisme.

L'esthétique d'Aristote est bien celle que le philosophe de Kœnigsberg reproduit, mais, pour le Stagyrite, si le sentiment ou fait esthétique est essentiellement exprimable par un jugement ou perception de convenance, néanmoins le goût ou phénomène sentiment n'est pas pour cela un jugement, car tout jugement suppose à proprement parler qu'un des termes copulés par le verbe soit universel.

Or le fait esthétique ne peut avoir rien d'universel parce que c'est le sentiment qui est la cause efficiente des actions par lesquelles l'animal se procure ce qui lui plaît et fuit ce qui lui déplaît. Ces actions d'approche et de fuite ont nécessairement un terme particulier, nous dirions arithmétique ; car on ne peut se déplacer vers un point algébrique ou dans une direction qui ne soit point une certaine direction *(ad vagum motus non datur)*. Dès lors, le principe moteur étant l'appétit, celui-ci ne peut être que particulier. Et si nous disons que l'intellect ou la raison nous meuvent, ce ne peut être que moyennant que l'appétit vienne leur enlever les paramètres ou indéterminations qui les empêchaient de mouvoir (*ratio practica generalis non movet*). Ainsi l'auteur échappe aux deux reproches qu'encourent les psychologies anthropologiques modernes. Il n'est ni intellectualiste ni volontariste, 1° si nous appelons intellectualiste l'erreur qui réduit l'appétit et la volonté à n'être qu'un connaître plus obscur ou plus larvé comme le disent volontiers les cartésiens et surtout Leibnitz, et 2° si nous appelons volontariste l'erreur qui, à l'opposite, comme Schopenhauer n'admet que le vouloir, et prétend y réduire le connaître. — Pour Aristote, l'appétition animale ne peut se passer d'un connaître préalable ; et ainsi l'auteur échappe au volontarisme. Or, tout connaître est trop général pour mouvoir l'animal, car les sensibles externes peuvent nous avertir d'une infinité d'actions animales à poser ; il faut que ce

soit chez les animaux l'appétit qui vienne par instinct, cogitation ou estimation enlever cette indétermination et donner le goût de tel acte particulier.

Cette détermination est violente chez l'animal brut, car si elle vient de l'instinct, elle vient d'un agent extérieur à l'animal. En effet, elle vient de Dieu qui étant l'auteur des instincts est étranger à l'animal. S'il s'agit de l'estimative, la détermination est aussi extérieure, car elle vient de l'examen de la situation sensible particulière. En effet, celle-ci oblige d'une façon univoque la décision de l'animal en faveur du terme le plus avantageux. Tel un chien qui voit le gibier faire à gauche un arc de cercle se décide par estimative à suivre à gauche la corde de cet arc pour couper au court. Mais l'homme est libre, car ce n'est pas de l'examen de l'universel que peut venir la décision puisque l'universel est inobservable. Ainsi Aristote se défend aussi bien contre le déterminisme physique matérialiste des Ioniens que contre le déterminisme psychologique de Leibnitz qui prétend que le plus grand bien nous détermine.

L'adage fondamental d'Aristote est pour l'appétition humaine, l'adage de son idéologie. L'universel n'est rien de primordial (*aut nihil est aut posterius*). La découverte de l'intellect agent est donc le plus grand titre d'Aristote à la découverte de la vraie psychologie du libre. — C'est l'innovation qu'il suffisait d'apporter à la théorie des types platoniciens. Aristote les a conservés dans le domaine abstrait et niés dans le domaine naturel. Il est le premier qui ait éliminé du moral l'abstraction et donné à l'intelligence de l'homme pour objet véritable l'intelligence scientifique des choses sensibles.

Préalablement à la connaissance des intelligibles, l'intellect agent les constitue à l'aide des images ou phantasmes, ceux-ci n'étaient que des intelligibles en puissance. L'intervention de l'intellect agent les rend intelligibles actuels.

Tandis que l'appétit individualise les connaissances, l'inverse se produit pour l'intellect agent, car ce dernier géné-

ralise au contraire et n'en retient plus que les caractères communs en abandonnant les caractères particuliers et propres. Une fois qu'est élaboré ainsi l'intelligible actuel, la faculté connaissante le connait comme le sens connaissait le connaissable sensible.

C'est ici que se marque de la façon la plus profonde l'intervention de saint Thomas. Le saint commentateur lutte contre Averrhoès et Avicebron qui au moyen âge popularisent une fausse doctrine de l'intellect agent. Préoccupés de donner raison suffisante à la récurrence des mêmes jugements, les novateurs imaginent ne pouvoir en donner une cause valable s'ils n'admettent pas un agent unique à ces actes uniques. Pour eux, l'intellect agent est ce nécessitant violent, substance unique qui force du dehors toutes les appréciations humaines à se prononcer en faveur des mêmes principes partout souscrits. Tel Kant voudra par les formes a priori et les intuitions se garer des relavités de l'empirisme de Hume. — Saint Thomas n'a pas de peine à mettre ses adversaires au défi de rendre compte du fait de conscience. De même que nous avons conscience de nous déterminer, ainsi nous avons conscience de penser. — Si l'intellect agent est unique pour tous les hommes, comment n'estce pas lui qui a conscience de penser ? Et si notre part se borne à fournir les phantasmes à l'intellect agent, comment n'avons-nous pas conscience d'être pensés puisque le rôle d'un phantasme qu'on illumine est certes un rôle de patient ? Cet appel au fait d'expérience est bien selon la méthode Aristotélicienne. Celle-ci consiste à donner raison avant tout à l'expérience. Elle est la méthode psychologique vraie et de tous les temps. Elle conduit aux petits traités de psychologie appliquée connus sous le nom de petits traités naturels *(Parva naturalia)*. Nous dirions de notre temps traités de psychologie physiologique. En effet, la psychologie pure doit se borner à une question applicable, l'immanence et à trois questions immanentant la cause, respectivement efficiente principale (végétation), efficiente

instrumentale (connaissance) et finale (appétition). Mais après avoir étudié à ce seul point de vue de l'immanence générale et spéciale, il reste à étudier les faits à un point de vue qui n'est plus restreint à la seule immanence.

C'est l'objet des traités auxquels celui-ci sert d'introduction. Le moderne les appelle « psychologie physiologique » pour dire qu'on y examine les faits non plus au seul point de vue immanent ou psychologique mais aussi au point de vue de l'inertie. C'est ce double point de vue que saint Thomas exprime en disant *tam ex parte animæ quam ex parte corporis*. Mais seuls les faits psychologiques qui sont physiologiques sont susceptibles de cette double étude 1° organique ou brutale, 2° non brute, psychologique ou vivante.

Dans ce troisième livre, au contraire, on n'a étudié que les faits psychologiques non physiologiques, c'est-à-dire qui sont le fait de l'âme seule. — Ou du moins, si on a étudié les faits psychologiques qui sont physiologiques, c'est sans leur physiologie et non pour eux-mêmes. On ne les a étudiés que dans la mesure où ils servent à faire connaître les faits spirituels psychologiques. Tels les phantasmes qui n'étaient étudiés au présent livre que comme intelligibles en puissance, seront étudiés pour eux-mêmes au traité des songes. C'est ce qu'Aristote fera dans le traité des rêves où il les définit comme des débris de sensation repris et réarrangés par l'imagination agissant comme fonction physiologique. Celle-ci sera étudiée alors au double point de vue corps et âme, c'est-à-dire au double point de vue 1° matériel ou physiologique, c'est-à-dire des corps bruts et 2° formel de l'âme ou des corps non bruts.

Si Aristote reconnaît Dieu comme auteur des instincts des animaux bruts, il reconnaît aussi la réalité individuelle observée comme cause efficiente principale de leurs actes. Il n'admet pas cependant un libéralisme qui autoriserait l'homme libre à vouloir à tort et à travers. Il ne veut pas fonder la morale sur un Dieu dont le bon plaisir révélé par

révélation ferait que capricieusement certaines actions seraient bonnes parce que voulues par Dieu, tandis que certaines autres actions seraient mauvaises parce que prohibées par l'autorité suprême. — Saint Thomas sur ce point suit son maître et fonde la morale sur l'objectif et spécialement sur la psychologie naturelle. Ils montrent tous deux que ce qui est honnête est tel parce que c'est ce qui nous est meilleur en soi, vu que nos facultés sont psychologiquement les plus nobles ou les meilleures en soi quand elles ont l'objet le plus étendu. La volonté suit la raison. Elle sera donc plus noble que les passions, car celles-ci ne s'éclairent que par les sens. Or, ceux-ci sont en soi moins étendus que l'intellect. — Tout ce qui est est en effet intelligible, tandis que seuls certains êtres sont sensibles. — L'honnêteté morale consistera donc à suivre la raison et à combattre les sens chaque fois qu'il y a conflit entre passion et volonté.

Ainsi la raison de la préférence accordée à la raison est dite *naturelle ;* c'est-à-dire que ce fondement de préférence est tiré de ce qu'est par soi la raison et de ce qu'est par soi le sens ; car par la seule analyse du concept de raison je découvre la supériorité intrinsèque qu'elle a sur le sens, étant donné qu'elle est essentiellement universelle et que lui est essentiellement particulier. C'est dans se sens que le mot droit *naturel* s'entend pour signifier celui qui résulte de l'observation. L'étude des faits psychiques ou physique des corps vivants nous fait connaître en effet par des faits ce qu'est scientifiquement le sens et ce qu'est scientifiquement l'intelligence. — Aristote reprend, pour illustrer cette valeur scientifique de sa morale, la comparaison Platonicienne du mouvement diurne et du mouvement annuel. Dès lors, cette comparaison musicale et esthétique chez Platon prend-elle chez le Stagyrite une valeur nouvelle, car elle lui sert scientifiquement à illustrer la différence entre le sens et l'intellect et ainsi entre le bien honnête et le bien utile et agréable. En effet, de même que le mouvement diurne passait pour entraîner tous les astres, alors que le

mouvement annuel n'entraînait que certains astres, ainsi le sens est connaître particulier et l'intellect est connaître universel. Comme l'appétit sensible est moins que l'appétit raisonnable, ainsi l'appétit rationnel est figuré par le mouvement diurne, — l'appétit sensible, par le mouvement zodiacal.

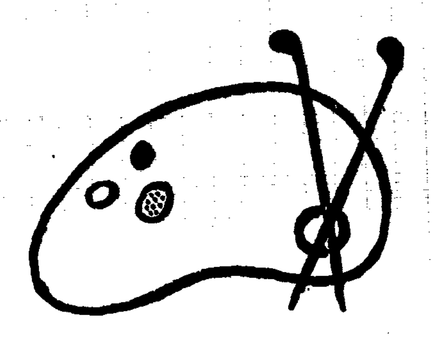
A. THIÉRY.

Louvain, 25 octobre 1923.

† ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 25 OCTOBRE 1923 · ·



DES PRESSES DE L'IMPRI-
MERIE "NOVA ET VETERA,,
RUE DE TIRLEMONT, 136-138
· LOUVAIN · BELGIQUE ·



Original en couleur

NF Z 43-120-8